Hannah Arendt

Między czasem minionym a przyszłym

Osiem ćwiczeń z myśli politycznej

Arendt: intensywność myślenia

Długo trzeba przyzwyczajać się do stylu i języka Hannah Arendt. Wszystko jest tu inaczej. Odmiennego sensu nabierają pojęcia, których używamy w mowie codziennej lub z którymi stykamy się w pracach naukowych. Swoiście i czasem zaskakująco brzmią tu takie słowa jak wolność, władza, polityka, przemoc, konieczność, państwo. Dzięki nim przenosimy się do krainy odległej, wysoce oryginalnej, wystawieni na nowe doświadczanie siebie i swego otoczenia.

Patos nowości, potrzeba zaczynania i inicjowania, tak mocno akcentowane przez Arendt, znajdują w jej pisaniu natychmiastowe spełnienie. Nowość tkwi już w genealogii czy tradycji, jaką dla siebie konstruuje. Nie ma tu oczywistych antenatów i gotowych schematów myślenia. Swobodnie — niektórzy uważają, że wręcz za lekko — korzysta z dorobku mistrzów bardzo, wydawałoby się, od siebie odległych. Od Tocqueville'a bierze ideę demokracji i swoiste pojmowanie wolności, od Ojców Założycieli Stanów Zjednoczonych wizję rewolucyjnego budowania nowego ładu i republikańskie przekonania dotyczące natury władzy. Od Lessinga umiłowanie Selbstdenken — niezależnego i samodzielnego myślenia nie skrępowanego dogmatami i poszukiwaniem systemu. Od Kanta rozróżnienie poznania i myślenia oraz teorię władzy sądzenia. Od Nietzschego wiele idei tyczących istoty nihilizmu. Są jeszcze dwaj jej wielcy nauczyciele: Jaspers i Heidegger. Ale jej pierwszą ojczyzną jest Grecja, a ukochanymi myślicielami Sokrates i Arystoteles. Arendt szuka własnej drogi przekonana, że dawne tradycje, dawne hierarchie wartości legły w gruzach. Pojawiły się nowe jakościowo zjawiska — od społeczeństwa masowego i konsumpcyjnego po totalitaryzm — które nie mieszczą się w kategoriach intelektualnych odziedziczonych z tradycji i których nie sposób osądzić za pomocą starych norm moralnych. Weszliśmy, pisała po wielekroć Arendt, w obszar niemocy słowa, bezbronni wobec zmieniającego się świata. Nie ma więc miejsca ani na rozumienie, ani na pogodzenie się ze światem. Przeto życie umysłu nie może sprostać swemu powołaniu.

Wielokrotnie w jej esejach i książkach powracają słowa de Tocqueville'a: „Ponieważ przeszłość nie rzuca już swego światła na przyszłość, rozum ludzki błądzi w ciemnościach". Budując własną tradycję poszukujemy nowego początku. To nie teraźniejszość ma zobaczyć się w świetle przeszłości, ale nowa jakościowo sytuacja świata ma wymusić na nas poszukiwanie kategorii zdolnych sprostać wyzwaniu „mrocznych czasów". Trzeba więc przedrzeć się przez czas miniony, by poza ustalonymi kanonami argumentów znaleźć własną drogę.

Jest w tym programie coś niepokojącego i patetycznego.

O ile zrozumiała jest jej niechęć do wszelkich ideologii — te w najlepszym nawet wydaniu żyją w jakimś wiecznym teraz i niezależnie od zmian stale powołują się na te same wartości oraz argumenty próbując sprowadzić to, co nowe, do już znanego schematu — o tyle otwartym pozostaje pytanie o możliwość znalezienia początku, niearbitralnie wybranego punktu wyjścia w myśleniu o świecie.

Arendt pisząc o myśleniu porównuje je do tkaniny Penelopy. Każdy utkany — przemyślany fragment ma w sobie coś niepokojąco przypadkowego. Daje się spruć i odrzucić. Nie ma w sobie nic z konieczności. Cierpi na nieuchronną dowolność. Myślenie, jak pisze autorka dzieła o „życiu umysłu", zakłada wycofanie ze świata, zatrzymanie się na „ja wewnętrznym", oddalenie od bliźnich, „przybranie koloru śmierci". Myślenie nie daje nic gotowego, nie przynosi rozwiązań. Nie zna ono prawdy, której sam myśliciel i jego słuchacze mieliby ulec — zaspokaja potrzebę posiadania myśli „tylko w tym stopniu, w jakim chcę i w jakim posiadam zdolność przemyślenia ich na nowo".

Jak więc można zbudować nową tradycję? Czy każdy z nas może i powinien sam szukać sensu po swojemu? Gdzie odnaleźć spokój i pewność niezbędną konsekwentnemu myśleniu?

Jedno zdaje się być dla Arendt pewne: człowiek myślący jest człowiekiem w pełni żywym. Żyje życiem poszukującym. Jest też nihilistą: kwestionuje obiegowe, prawdy nawet jeśli z nimi jest związany. Człowiek niemyślący jest lunatykiem. Nie rozumie siebie i jego grzechem największym jest głupota. Głupota, która nie jest prostą niewiedzą, ale niezrozumieniem tego, co się czyni.

The YLuman Condition, tom poświęcony vita activa, kończy zdaniem wziętym z Cycerona: „Nigdy nie jest bardziej aktywny niż wtedy, gdy nic nie robi, nigdy nie jest mniej samotny niż wtedy, gdy jest sam ze sobą". Myślenie, które jest próbą ogarnięcia sensu całości, jest, jej zdaniem, naturalną potrzebą ludzką. Jest najdoskonalszym sposobem samospełnienia, więcej, najlepszą tarczą chroniącą przed złem. Bowiem wtedy, gdy myślę, jestem z tym drugim — ze mną, który pyta, kwestionuje, domaga się odpowiedzi. Ten drugi odzywa się właśnie w ciszy i wycofaniu. A jeżeli chcę żyć dobrze, przyjaźnić się z sobą samym, muszę zachować wewnętrzną harmonię, a ta powstaje wtedy, gdy sam siebie akceptuję w tym, co czynię. Akceptuję w swoich ograniczeniach.

Arendt jest w tym arcygrecka. Kwintesencją życia jest filozofowanie, a filozofowanie nie jest tworzeniem teorii, ale nieustannym poszukiwaniem i zawiązywaniem harmonii wewnętrznej. Filozofowanie jest więc sposobem życia czy raczej otwartą dla wszystkich szkołą życia. Ten kto ucieka przed sobą w pracę, zabawę, polityczną nadaktywność, obowiązki, ten zabija siebie i swe drugie ja, czyli sumienie. Arendt w swyn dziele O myśleniu opowiada się za tradycyjną hierarchią ludzkich aktywności: najwyżej ceni vita contemplativa, za nią dopierc idzie vita activa, obejmująca czynności pracy, wytwarzani i działalności politycznej.

W samym akcie myślenia odsłania się właściwy ład duszy. Początkiem myślenia jest akceptacja rzeczy takimi, jakie są. Akceptacja przede wszystkim ludzkiej kondycji, owego daru pochodzącego znikąd. Ludzka kondycja to, wedle Arendt, „życie samo, narodziny i śmierć, pluralizm i ziemia". Każdy z tych wymiarów ludzkiego bytowania ma swoje ograniczone miejsce w życiu ludzkim. Jeżeli troska o życie, o jego zachowanie i przedłużenie sprawia, że jesteśmy poddani konieczności, jaką nakłada na nas niezmienny i powtarzalny cykl przyrody, to nie oznacza to wcale, że jesteśmy czy mamy być tylko sługami swego ciała. Nie sposób tego wymiaru życia, zwanego przez Arendt pracą, lekceważyć, ale nie wolno też nadawać mu niewłaściwego i nadmiernego znaczenia. Błąd współczesności polega między innymi na tym, że pracę i konsumpcję uczyniła sprawą pierwszoplanową dla wszystkich. Narodziny, jak pisała Arendt, dają możliwość pojawienia się czegoś nowego. Niezbędne jest przeto ustanowienie w życiu publicznym przestrzeni dla ujawniania się nowości, dla podjęcia działania. Ale nowość, akt rozpoczynania musi być ograniczony. Nie może być tylko burzeniem. Niezbędny przeto jest autorytet i wspólna, prawem i tradycją określona przestrzeń dla fundowania początku. Pluralizm oznacza, że żyjemy pośród innych ludzi. „Żyć" i „być między ludźmi" to w języku Rzymian były synonimy. Pluralizm oznacza koniec końców potrzebę i możliwość zaistnienia- bogactwa ludzkich osobowości w słowie i w działaniu. Znów chodzi o stworzenie przestrzeni ujawniania się ludzi w ich niepowtarzalności i osobności. Ziemia określa przestrzeń, w jakiej żyjemy, i największa zmiana w ludzkiej kondycji dokonałaby się wtedy, gdyby ludzie wyemigrowali na inną planetę. Wtedy to człowiekowi przy-szłoby żyć wedle warunków stworzonych przez niego samego. Odkrycie kondycji ludzkiej to wskazanie ograniczeń i szans tkwiących w nas samych, w stworzonych przez nas urządzeniach. Konieczność nakazuje troskę o życie samo, ale polityka otwiera szansę spełnienia się człowieka, otwarcia się na wymiar narodzin i pluralizmu. Wytwarzanie, czyli dostarczanie dóbr trwałych, jest niezbędne — tworzy ono wymiar stabilności, zakorzenienia, ale nie przekreśla potrzeby działania i zmiany. Żyjemy w obszarze napięć między wolnością a koniecznością, między niezbędną potrzebą oddalenia, myślenia i osądzania a potrzebą działania. Uda nam się stworzyć wokół siebie świat gościnny i sobie przyjazny, o ile zachowamy właściwe proporcje rzeczy. Nie oznacza to bynajmniej, że jest jeden tylko dobry sposób życia, że jeden tylko ustrój polityczny — na przykład grecka politea — jest właściwy. Oznacza tylko, że można wskazać na te chwile w dziejach, gdy, czasem niespodziewanie, często nawet mimo świadomości aktorów wydarzeń, powstały obszary „szczęścia publicznego" i trud-konieczność, praca oraz sądzenie znalazły się na właściwych miejscach. Dlatego należy, powiedziałaby Arendt, pilnie studiować te momenty dziejowe, w których rozświetleniu uległa prawda o ludzkiej kondycji i ludzkim powołaniu. Tak samo należy myśleć o tych sytuacjach granicznych, gdzie właściwy porządek rzeczy uległ rozbiciu do tego stopnia, że zaczęło to zagrażać samej idei człowieczeństwa i dalszemu istnieniu rodzaju ludzkiego.

Arendt wierzy za Solonem, że istnieją ukryte miary rzeczy, miary dostępne oku uważnemu i przygotowanemu do myślenia. Wierzy, że zło, które przybrać może postać

głupoty zbrodniarzy i dostojnych ojców rodzin, postać ideologii i terroru, kultury masowej i fascynacji techniką, bierze się z braku miary, z pychy, zwanej po grecku hybris. Hybris oznacza rozbicie równowagi, zatracenie poczucia hierarchii rzeczy i ludzkich aktywności. I dlatego cnotą podstawową tak w jej etyce politycznej, jak w myśleniu, jest samoograniczenie, samokontrola — sofrosyne. Ale znów sofrosyne równoważona jest i wspomagana cnotą całkiem odmienną: odwagą, andrea. Za greckim myśleniem o cnocie sofrosjne idzie jednoznaczna wizja porządku wewnętrznego. W koncepcji Arendt nie można znaleźć otwarcie przedstawionej wizji uporządkowanej ludzkiej psyche. Jest jednak wyraźny ślad dawnych przekonań, że rozum jest najwyższą z władz ludzkich, że przekonywanie, a nie przemoc, odsłaniać może jakąś prawdę o życiu wspólnym.

Arendt nie tylko wierzy w istnienie ukrytego ładu ludzkich aktywności, ale za greckimi filozofami twierdzi, że u podstaw wszelkiego myślenia i doświadczania świata tkwić musi zdziwienie i podziw. W liście do Gershoma Scholema w związku ze swoją książką o Eichmannie i zbrodniach nazistowskich pisała: „Istnieje coś takiego, jak pewna elementarna wdzięczność za to, że wszystko jest takie, jakie jest, za to, co zostało dane, nie było więc i nie mogło być wytworzone; za rzeczy, które są physei a nie nomoi". Arendt wyraża tu myśl, że powinniśmy się starać, aby świat i ziemia stały się naszym domem, i że będziemy tak żyć, o ile nie zakwestionujemy podstawowych wymiarów ludzkiej kondycji. I to życie w zgo-dzie z ograniczeniami i powołaniem nie tylko domaga się akceptacji, ale i wdzięczności.

Myślenie uczy nie tylko rozumienia, nie tylko ukazuje sens, ale również kieruje nas ku dobru. Myślenie wartościowe jest dla Arendt sługą Erosa: „....myślowe poszukiwanie jest czymś w rodzaju pożądającejmiłości; przedmiotami myśli mogą być jedynie rzeczy godne miłości — piękno, mądrość, sprawiedliwość. Brzydota i złoprawie na mocy, definicji nie interesują myślenia. Mogą one przekształcić się w zwykłe braki — brzydota w brak piękna, zło, hakia, w brak dobra. Jako takie nie posiadają własnych korzeni ani istoty, która może być uchwy.cona". Myślenie kończy się zawsze pozasłowną, co najwyżej metaforyczną próbą uchwycenia tego, co wielkie, nieodgadnio-ne, wszechobejmujące. Tu jest miejsce i na podziw, i na zdziwienie.

Myśląc odkrywamy wymiary ludzkiej kondycji, odkrywa-my swoje granice i wedle nich powinniśmy tworzyć świat ludzki, w którym jest już miejsce na rywalizację, zmagania, przekonywanie, działalność wytwórczą i pracę.

Można to powiedzieć jeszcze inaczej: każdy ze sposobów życia odsłania inną, .co nie oznacza lepszą lub gorszą, warstwę ludzkiej natury. W myśleniu zwracamy się ku „wewnętrznemu ja", w działaniu ukazuje się„ja zewnętrzne", „ja zjawiskowe", w pracy „ja biologii i konieczności". Wszystkie te „ja" mają swoje miejsce. Niebezpieczeństwo

zaczyna się wtedy, gdy jedno z „ja" chce dominować, gdy uzurpuje sobie prawo do bycia tym jedynym i prawdziwym „ja". Każdemu z „ja" stawiać należy odmienne wymagania i wedle innych kryteriów i oceniać. Przenoszenie reguł działalności wytwórczej do świata publicznego prowadzi do zniszczenia polityki. Utożsamienie myślenia i sądzenia daje w konsekwencji intelektualny rozgardiasz.

Interpretacja kryzysu nowożytności, jaką przedstawia Arendt, jest niezrozumiała bez wiedzy o conditio humana i wiedzy o poszczególnych typach ludzkiej obecności w świecie. Utożsamiając wolność z „wewnętrznym ja" prowadzi do zagubienia tego, co dla wolności jest rzeczą pierwszą, czyli zdolności powoływania do istnienia czegoś, co wcześniej nie istniało, nie było dane. Uznanie kultury masowej za gorszą formę kultury wynika z niezrozumienia tego, że masowa publiczność po prostu konsumuje kulturę tak, jak zjada chleb czy ubiera się. Można dalej mnożyć przykłady błędnego, zdaniem Arendt, odczytywania współczesności.

A błąd, jaki najczęściej bywa popełniany, nie zasadza się na braku wiedzy, niechlujności myślenia czy po prostu małej wnikliwości. Wy wodzi się raczej z niewłaściwej orientacji umysłu, spaczonego sposobu doświadczania świata. Teoria będąca próbą oznaczę-nia sensu życia jest wtedy dobra, gdy stoi za nią niezbędny rodzaj doświadczenia i nastawienia. I do nich trzeba się stale odwoływać, chcąc zweryfikować jakąkolwiek filozofię.

Wcześniej pisałem już o akceptacji świata, podziwie i zdumieniu, które tkwią u początków myślenia. Arendt zajmując się fenomenem Lessinga zwraca uwagę na to, jak wielką rolę zajmuje krytycyzm, którego fundamentem nie są bynajmniej niewzruszone prawdy i niezbite dowody, ale krytycyzm występujący w obronie świata, „to rozumienie i osądzanie wszystkiego podług miejsca, jakie zajmuje w danym czasie w świecie". Taka postawa oznacza, że Arendt, jak Lessing, gotowa jest na przykład bronić miejsca chrześcijaństwa w świecie współczesnym, raz pełna obaw, że mogłoby ono narzucić swoją dominację, raz zaniepokojona, by całkiem nie znikło. Pragnie ona, by wszystkie tradycje i aktywności miały swoje miejsce i by każdy mógł podążać swoją ścieżką bez ograniczania drugiego.

Takie myślenie i taka perspektywa oznacza, że niemożliwe jest sformułowanie ostatecznego poglądu na świat, że wszelkie myślenie okazuje się ograniczone i niepewne, że rodzi więcej niepokoju niż pewników, że bardziej służy pobudzaniu wyobraźni i dialogowi, niż budowaniu mocnych gmachów teorii. I taka była Arendt: polemiczna, niespokojna, zaczepna, czasem agresywna, niesprawiedliwa, pełna intensywnych namiętności, które sprawiały, że mocniej odczuwała swoje istnienie, zawsze powodowana troską o ład i gościnność wspólnego świata. Między czasem minionym a przyszłym.

Paweł Śpiewak

Między czasem minionym a przyszłym

Notre heritage n'est precede cfaucun testament — „naszego dziedzictwa nie przekazano nam żadnym testamentem" — oto być może najdziwniejszy ze zdumiewająco trafnych aforyzmów, w którym francuski poeta i pisarz Renę Char zawarł istotę znaczenia, jakiego nabrały dla całego pokolenia europejskich pisarzy i publicystów cztery lata spędzone w resis tańce1.Upadek Francji, który dla nich był wydarzeniem zupełnie nieoczekiwanym, w jednym dniu wymiótł polityczną arenę ich ojczyzny opróżniając ją dla marionetkowej błazenady łotrów lub głupców, a pisarze, którzy normalnie nigdy nie uczestniczyli w politycznym życiu Trzeciej Republiki, wciągnięci zostali w politykę jak gdyby siłą jakiejś gigantycznej pompy ssącej. Tak, więc bez ostrzeżenia i prawdopodobnie wbrew swym oczywistym inklinacjom weszli w sferę spraw politycznych, gdzie bez rekwizytów biurokracji i w ukryciu przed okiem przyjaciół i wrogów wszystkie istotne sprawy państwa załatwiano w słowie i uczynku.

Nie trwało to długo. Po kilku krótkich latach zostali wyzwoleni z tego, co początkowo uważali za „brzemię" i rzuceni na powrót w to, co jest — jak się teraz przekonali — nieważkim kołowrotem ich spraw osobistych, znowu odgrodzeni od „świata rzeczywistości" przez epaisseur triste, „smutną nieprzejrzystość" prywatnego życia, kręcącego się Cytaty z Renę Chara pochodzą z jego Feuillets dłłypnos, Paris 1946. Pisane podczas ostatniego roku istnienia Ruchu Oporu (1943-1944) i drukowane w redagowanej przez Alberta Camusa serii „Collection Espoir", aforyzmy te ukazały się po angielsku jako Hypnos Waking; Poems and Prose, New York 1956.

wokół własnej osi. I jeśli nie zdobyli się na wysiłek „powrotu do swoich prapoczątków, do swej najskromniejszej prostoty", mogli wrócić jedynie do dawnych, jałowych sporów wrogich sobie ideologii, jakie po pokonaniu wspólnego wroga raz jeszcze wystąpiły na arenę polityczną, aby rozbić niedawnych towarzyszy broni na niezliczone kliki, które nie były nawet frakcjami, i by uwikłać ich w nie kończące się polemiki i intrygi papierowej wojny. Spełniło się to, co Renę Char przewidział, co jasno przepowiedział wtedy jeszcze, kiedy toczyła się prawdziwa walka: „Jeśli przeżyję, wiem że będę musiał się rozstać z aromatem tych ważkich lat, w milczeniu odrzucić (a nie ukryć w sobie) mój skarb". Skarb swój utracili. - Jaki to był skarb? W ich własnym rozumieniu składał się on jak gdyby z dwóch współzależnych od siebie elementów: przekonali się, iż ten, kto „przyłączył się do Ruchu Oporu, odnalazł siebie", nie musiał „doszukiwać się siebie niedołężnie, z dojmującym niezadowoleniem", że nie podejrzewał już siebie o „nieszczerość" i o to, że był „lichym, podejrzanym aktorzyną życia", że mógł teraz pozwolić sobie na „nagość". W nagości tej, wyzbyci wszelkich masek — tych, które społeczeństwo nakłada swoim członkom, jak i tych, w jakie każdy sam się stroi w swych psychologicznych reakcjach przeciw społeczeństwu — po raz pierwszy w życiu nawiedzeni zostali przez poczucie

wolności, nie dlatego oczywiście, że występowali przeciw tyranii, to bowiem czynił każdy żołnierz alianckich armii, lecz dlatego, że stali się „śmiałkami", że podjęli inicjatywę i bezwiednie, nawet tego nie zauważywszy, stali się tworzywem owej sfery spraw publicznych, w której wolność mogła się pojawić. „Wolność jest zapraszana do każdego posiłku, który spożywamy razem. Wprawdzie krzesło jest puste, ale nakrycie czeka przygotowane".

Uczestnicy europejskich ruchów oporu nie byli pierwszymi ani ostatnimi, którzy utracili swój skarb. Historię rewolucji, od lata 1776 r. w Filadelfii i lata 1789 r. w Paryżu do jesieni 1956 w Budapeszcie, można by opowiedzieć w formie paraboli jako bajkę o odwiecznym skarbie, który w najprzeróżniejszych warunkach pojawia się nagle i niespodziewanie, i znowu znika, za każdym razem w innych, tajemniczych okolicznościach, niczym fatamorgana. W rzeczy samej dość istnieje powodów

do przypuszczeń, iż skarb ów nigdy nie był rzeczywistością, lecz mirażem, że mamy tu do czynienia nie z czymś realnym, lecz ze zjawą, czego najlepszym dowodem jest fakt, iż skarb ten dotychczas nie został nazwany. Czy istnieje coś nie w przestrzeniach międzyplanetarnych, lecz wśród świata i spraw ludzkich na ziemi, co nie ma nawet nazwy? Jednorożce i królewny z bajek bardziej wydają się rzeczywiste niż utracony skarb rewolucji. A jednak, gdy zwrócimy oczy ku początkom czasów nowożytnych, a zwłaszcza ku dekadom bezpośrednio je poprzedzającym, ze zdumieniem stwierdzimy, że wiek XVIII po obu stronach Atlantyku miał określoną nazwę dla tego skarbu, nazwę od owej pory dawno już zapomnianą i — chciałoby się powiedzieć — utraconą nawet zanim sam skarb zaginął. Nazwa ta w Ameryce brzmiała „powszechna szczęśliwość", którą ze względu na akcenty położone na „cnocie" i „chwale" niewiele lepiej rozumiemy od jej francuskiego odpowiednika: „powszechnej wolności"; trudno ją zrozumieć, dlatego, że w obydwóch wypadkach emfaza spoczywa na słowie „powszechna". Jakkolwiek by było, to właśnie do owej bezimienności utraconego skarbu nawiązuje poeta, kiedy mówi, że dziedzictwa naszego nie zapisano nam żadnym testamentem. Mówiąc spadkobiercy, co będzie prawnie do niego należało, testament przekazuje przyszłości dawne dobra. Bez testamentu, albo, żeby wyjaśnić metaforę, bez tradycji — która dokonuje wyboru i nazywa, która przekazuje i konserwuje, która wskazuje, gdzie leżą skarby i jaka jest ich wartość — ciągłość czasu nie istnieje, nie ma też — biorąc rzecz w ludzkim wymiarze — przeszłości ani przyszłości, tylko odwieczna przemiana świata i biologiczny cykl żyjących w nim istot. Tak więc skarbu nie utracono wskutek okoliczności historycznych czy zewnętrznych przeciwności, lecz dlatego, że żadna tradycja nie przewidziała jego pojawienia się czy jego kształtu, żaden testament nie zapisał go przyszłości. W każdym razie utrata, być może nieunikniona wobec istniejącej rzeczywistości politycznej, poszła w zapomnienie wskutek jakiegoś zawału pamięci, który tknął nie tylko spadkobierców, ale również głównych aktorów i świadków, tych, którzy przez przelotną chwilę trzymali skarb w swych dłoniach, jednym słowem ludzi współcześnie żyjących. Albowiem pamięć — która jest tylko jednym, aczkolwiek jednym z najważniejszych elementów myślenia

— poza uprzednio ustalonym porządkiem rzeczy jest bezradna, a umysł ludzki tylko w niesłychanie rzadkich wypadkach zdolny jest do zapamiętania czegoś, co stoi absolutnie poza jakimkolwiek kontekstem. Tak, więc pierwsi nie zdołali zapamiętać kształtu owego skarbu ci właśnie, którzy go posiedli i którym wydał się tak dziwny, iż nie umieli go nawet nazwać. Wtedy jednak nie trapili się tym zbytnio; jeśli nie byli skarbu swego w pełni świadomi, pojmowali przynajmniej znaczenie tego co czynili i wiedzieli, że liczyć się to będzie ponad zwycięstwem i klęską: „Działanie, mające sens dla żywych, wartość ma tylko dla umarłych, a spełnienie znajdzie tylko w tych umysłach, które je przejmą i przemyślą". Tragedia zaczęła się nie z chwilą, kiedy wyzwolenie całego kraju niemal automatycznie zniszczyło małe, ukryte wysepki wolności, i tak zresztą skazane na zagładę, lecz wtedy, gdy się okazało, iż nie było takiego umysłu, który by przejął i zbadał, przemyślał i zapamiętał. Istota rzeczy polega na tym, że „spełnienie"

— jakie każde rozpoczęte działanie znaleźć musi w umysłach tych, którzy potem opowiedzą całą historię i przekażą jej znaczenie — nie było im dane; a bez tego myślowego dopełnienia, bez artykulacji możliwej do zrealizowania jedynie dzięki pamięci — nie było po prostu nic do opowiedzenia.

W sytuacji tej nie ma nic tak bardzo nowego. Dobrze znamy owe nierzadkie nawroty rozpaczliwej bezradności rozumu i myśli, bezradności, jaka ogarnia ludzi, którzy z własnego doświadczenia wiedzą, że myśl i rzeczywistość rozstały się, że rzeczywistość stała się nieprzejrzysta dla światła myśli, i że myśl, nie związana już z rzeczywistością w sposób, w jaki okrąg koła nierozerwalnie związany jest ze swoim punktem środkowym, może stracić wszelki sens albo wałkować stare prawdy, pozbawione już wszelkiego konkretnego znaczenia. Dzisiaj nawet dawne przewidywania tej trudności są nam znane. Kiedy Tocqueville powrócił z Nowego Świata, który potrafił opisać i zanalizować tak świetnie, że znamienite dzieło jego zdołało przetrwać ponad wiek radykalnych zmian, dobrze zdawał sobie sprawę, iż wymyka mu się to, co Char nazwał „spełnieniem" działania czy akcji, a zdanie Chara — „naszego dziedzictwa nie przekazano nam żadnym testamentem"

__brzmi jak wariant Tocqueville'a: „Skoro zatem historia nie dostarcza wskazówek o tym, co czeka nas w przyszłości, zdani jesteśmy na błądzenie w ciemnościach"2. O ile wiem, jedyny dokładny opis tej trudności znaleźć można w jednej z paraboli Franza Kafki, które — być może jedyne pod tym względem w całej literaturze — są prawdziwymi parabolami, rzutowanymi wzdłuż i wokół zdarzenia niby promienie światła, które jednakże nie oświetlają jego zewnętrznych konturów, lecz z właściwością promieni Roentgena ukazują jego wewnętrzną strukturę, jaką w naszym wypadku stanowią ukryte procesy myślowe.

Parabola Kafki brzmi następująco3:

Ma on dwóch przeciwników: pierwszy napiera na niego z tyłu, od prapoczątków. Drugi zagradza mu drogę od przodu. Walczy z obydwoma. Właściwie pierwszy wspiera go w walce z drugim, ponieważ chce go pchnąć naprzód, i tak samo drugi wspiera go w walce z

pierwszym, bo ten przecież prze go do tyłu. Ale tak jest tylko w teorii. Albowiem jest nie tylko tych dwóch przeciwników, lecz jeszcze i on sam, a kto właściwie zna jego zamiary? W każdym razie jego marzeniem jest, że kiedyś, w jakiejś chwili nieuwagi — do tego wprawdzie

Zdanie to pochodzi z ostatniego rozdziału O demokracji w Ameryce (Warszawa 1976, s. 480.). Cały ustęp brzmi następująco: „Chociaż daleko jeszcze do końca rewolucji, która dokonuje się w układzie społecznym, w prawach, ideach i odczuciach ludzi, już w tej chwili jej rezultaty nie dają się porównać z niczym, co wydarzyło się dotąd na świecie. W całej historii, aż do starożytności, nie natrafiam na nic, co byłoby podobne do sytuacji, którą oto mam przed oczyma. Skoro zatem historia nie dostarcza wskazówek o tym, co czeka nas w przyszłości, zdani jesteśmy na błądzenie w ciemnościach". Słowa Toc-queville'a antycypują nie tylko aforyzmy Renę Chara, lecz również jeśli je odczytać dosłownie — wnikliwe stwierdzenie Kafki (patrz niżej), że to właśnie przyszłość kieruje umysł człowieka ku wiekom minionym, „aż do najodleglejszej starożytności".

Jest to ostatnia miniatura z serii zatytułowanej „ER" w Aufeich nungen aus dem jahre 1920. Miniatury te ukazały się w Ameryce w zbiorze The Great Wall of China, New York 1946, w przekładzie willi i Edwina Muirów.

potrzebna jest noc tak ciemna, jakiej jeszcze nie było — uskoczy z linii walki i ze względu na swe doświadczenie bojowe wyniesiony zostanie na sędziego nad swymi wzajemnie ze sobą walczącymi przeciwnikami.4

Sytuacja, jaką parabola ta opisuje i „prześwietla", jest, zgodnie z zewnętrzną logiką problemu, dalszym ciągiem wydarzeń, których istotę zawiera aforyzm Renę Chara. Właściwie zaczyna się ona dokładnie w tym punkcie, w którym nasz wstępny aforyzm zostawił sekwencję wydarzeń zawieszoną jak gdyby w próżni. Bój Kafki zaczyna się wtedy, kiedy tok akcji przebiegł pełne koło i kiedy historia będąca jej wynikiem czeka na dopełnienie „w umysłach, które ją odziedziczą i przemyślą". Zadaniem umysłu jest zrozumienie tego, co się wydarzyło, i zrozumienie to — według Hegla — jest jedynym środkiem umożliwiającym człowiekowi pogodzenie się z rzeczywistością, tzn. życie w zgodzie ze światem. Trudność leży w tym, że jeśli umysł nie jest w stanie przynieść spokoju i doprowadzić do pogodzenia się z rzeczywistością, natychmiast sam popada w konflikt i wikła się w rodzaj bitewnego zamieszania.

Historycznie jednak rzecz ujmując, to stadium rozwoju współczesnego umysłu poprzedzone było, przynajmniej w XX wieku, przez dwa raczej niż jeden akt. Zanim pokolenie Renę Chara, którego wybraliśmy tutaj jako przedstawiciela, oderwane zostało od twórczości literackiej i rzucone w wir czynu i działania, inne pokolenie, trochę tylko

starsze, zwróciło się ku polityce w poszukiwaniu rozwiązań trudności filozoficznych i próbowało uciec od świata myśli w świat czynu. To właśnie ludzie owego pokolenia stali się rzecznikami i twórcami tego, co sami określili mianem egzystencjalizmu: egzystencjalizm bowiem, przynajmniej w swej francuskiej wersji, jest przede wszystkim ucieczką od trudności współczesnej filozofii w niczego nie kwestionujące zaangażowanie się w akcję. A ponieważ w warunkach, jakie zaistniały w XX wieku, tzw. intelektualiści — pisarze, myśliciele, artyści itp. — mogli uzyskać dostęp do sfery spraw publicznych tylko w okresie rewolucji, rewolucja — jak to kiedyś określił Malraux (w la Condition

4 Przekład własny z oryginału niemieckiego (przyp. tłum.).

humaine) — jęła odgrywać „rolę, jaką niegdyś spełniało życie wiekuiste: zbawia tych, którzy ją robią". Egzystencjalizm, bunt filozofa przeciw filozofii, nie narodził się z chwilą gdy stało się jasne, że filozofia nie jest w stanie zastosować własnych zasad do sfery spraw politycznych; ta niemoc filozofii politycznej w sensie, w jakim Platon rozumiałby ją, datuje się prawie od tak dawna, jak historia zachodniej filozofii i metafizyki. Ani też nie wtedy nawet, kiedy się okazało, że filozofia jest równie niezdolna do spełnienia zadania, jakie jej wyznaczył Hegel i filozofia historii, tzn. do zrozumienia i koncepcyjnego ujęcia historycznej rzeczywistości i wydarzeń dziejowych, dzięki którym świat dzisiejszy jest tym, czym jest. Sytuacja stała się rozpaczliwa z chwilą gdy okazało się, iż dawne metafizyczne problemy nie mają już znaczenia, to jest wtedy, kiedy człowiek zaczął pojmować, iż wypadło mu żyć w świecie, w którym jego tradycje myślowe i jego umysł nie są nawet zdolne do postawienia adekwatnych, sensownych pytań, a cóż dopiero mówić o udzieleniu odpowiedzi na dręczące go problemy. W tym stanie rzeczy zdawało się, że nadzieja tkwi w akcji, w czynie, w działaniu, które jest uczestniczeniem i zaangażowaniem, właśnie zaangażowaniem — nadzieja bynajmniej nie rozwiązania istniejących problemów, lecz stworzenia takich warunków, w jakich można z nimi żyć nie stając się — jak to określił kiedyś Sartre — salaud, hipokrytą.

Odkrycie, że dla jakichś tajemniczych powodów rozum ludzki przestał funkcjonować w sposób właściwy, tworzy — że tak powiem — pierwszy rozdział historii, którą się tutaj zajmujemy. Wspomniałam o tym tutaj pokrótce, dlatego, aby uwadze naszej nie uszła owa szczególna ironia tego, co nastąpiło później. Pisząc podczas ostatnich miesięcy działania resistance, kiedy wyzwolenie — które w naszym kontekście oznaczało uwolnienie od czynu, od uczestniczenia — było blisko. Renę Char zakończył swe rozważania nawoływaniem do myślenia, apelem skierowanym do tych wszystkich, którzy ewentualnie przeżyją, nawoływaniem nie mniej żarliwym i namiętnym niż nawoływanie jego poprzedników do akcji i czynu. Gdyby się miało pisać intelektualną historię naszego stulecia me w formie następujących po sobie pokoleń, gdzie historyk musi ściśle zachować kolejność teorii i poglądów, lecz w for-

mie biografii jednej osoby, nie dążąc do niczego więcej jak tylko do metaforycznej aproksymacji tego, co rzeczywiście dokonało się w umysłach ludzi, okazałoby się, iż umysł tej osoby zmuszony był zatoczyć pełne koło nie raz jeden, lecz dwukrotnie: najpierw, gdy od myśli uciekł do czynu, do uczestniczenia, a potem znów, gdy czyn, a raczej fakt uczestniczenia zmusił go do powrotu w świat myśli. Przy czym nie od rzeczy będzie zwrócić uwagę, że apel do myśli, nawoływanie do myślenia rozległo się w owym dziwnym okresie przejściowym, jaki nieraz wmiesza się w czas historyczny, kiedy to nie tylko późniejsi historycy, lecz aktorzy i świadkowie, a więc ludzie współcześnie żyjący świadomi są rozstępu w czasie całkowicie uwarunkowanego przez to, czego już nie ma, i przez to, czego jeszcze nie ma. W historii nieraz okazywało się, że rozstęp taki może zawierać istotę prawdy.

Możemy teraz powrócić do Kafki, który w logice tych zagadnień, choć nie w ich chronologii, zajmuje ostatnie i jak gdyby najbardziej zaawansowane miejsce. (Zagadka Kafki, który w przeciągu ponad trzydziestu pięciu lat stale rosnącej sławy pośmiertnej osiągnął pozycję jednego z naj świetniej szych pisarzy z prawdziwego zdarzenia, nadal jest niepojęta; polega ona przede wszystkim na zawrotnym odwróceniu ustalonego stosunku pomiędzy przeżytym doświadczeniem a myślą. Podczas gdy my zazwyczaj kojarzymy bogactwo konkretnych szczegółów i dramat zawarty w akcji z uprzednio przeżytym doświadczeniem danej rzeczywistości, a element abstrakcji przypisujemy procesom myślowym jako cenę zapłaconą za ich porządek i precyzję, Kafka siłą czystej inteligencji i genialnej wyobraźni zdołał z minimum abstrakcyjnego przeżycia stworzyć rodzaj krajobrazu myślowego, który — nie tracąc nic z precyzji — zachowuje całe bogactwo, różnorodność i wszystkie elementy dramatu, jakie cechują „rzeczywiste" życie. Ponieważ myślenie było dla niego najistotniejszą częścią rzeczywistości, rozwinął w sobie niesamowity dar przewidywania, który nawet po blisko czterdziestu latach pełnych wydarzeń bez precedensu, nie przestaje nas dzisiaj zdumiewać). W swej niesłychanej prostocie i zwięzłości parabola jego opisuje zjawisko myślowe, które można by określić jako myśloczyn. Sceną jest pole bitwy, na którym ścierają się siły przeszłości i przyszłości, pomiędzy nimi znajduje się człowiek, którego Kafka nazywa „on" i który, jeśli w ogóle chce utrzymać swą pozycję, musi walczyć z obydwiema siłami. Stąd też toczą się równocześnie dwie, a nawet trzy walki; walka pomiędzy „jego" przeciwnikami i walka stojącego pośrodku człowieka z każdym z nich. Fakt jednak, że walka w ogóle się toczy, należy przypisać wyłącznie obecności człowieka, bez której siły przeszłości i przyszłości już dawno by się zneutralizowały lub wzajemnie zniszczyły.

Należy tu przede wszystkim podkreślić, że nie tylko przyszłość — „fala przyszłości", lecz również przeszłość widziana jest jako siła, a nie, jak we wszystkich niemal metaforach,

jako brzemię, które człowiek musi dźwigać i którego martwego ciężaru ludzie mogą, a nawet powinni się pozbyć w swym marszu ku przyszłości. Według słów Faulknera „przeszłość nigdy nie jest martwa, nawet nie jest przeszłością". Co więcej, przeszłość — sięgając wstecz, aż do „prapoczątków" — nie ciągnie w tył, lecz pcha do przodu; wbrew naszym ustalonym pojęciom, to właśnie przyszłość pcha nas wstecz, ku przeszłości. Widziany ze stanowiska człowieka, który zawsze żyje między czasem minionym i przyszłym, czas nie jest continuum, nieprzerwanym przepływem ciągłości; jest przecięty w punkcie, w którym „on" stoi i to „jego" stanowisko nie jest teraźniejszością w powszechnie przyjętym znaczeniu, lecz raczej rozstępem w czasie istniejącym dzięki „jego" ustawicznej walce, „jego" oporowi przeciw przeszłości i przyszłości. Dlatego tylko, że człowiek jest umiejscowiony w czasie, i o tyle tylko, o ile utrzymuje swą pozycję, przepływ obojętnego czasu rozłamuje się na czasy gramatycznie określone; to właśnie owo umiejscowienie — początek początku, jak mówi Augustyn

rozszczepia ciągłość czasu na siły, które dzięki ześrodkowaniu na cząstce czy ciele nadającym im kierunek zaczynają walczyć ze sobą i oddziaływać na człowieka w sposób, jaki opisuje Kafka.

Myślę, że nie zniekształcając sensu Kafki można pójść o krok dalej. Kafka opisuje, jak istnienie człowieka przerywa jednokierunkowy przepływ czasu, ale — co jest dziwne — nie zmienia on tradycyjnego wyobrażenia, według którego o czasie zwykliśmy myśleć jako o ruchu po linii prostej. Ponieważ

Kafka zachowuje tradycyjną metaforę prostolinijnego ruchu czasu, „on" ma zaledwie dość miejsca do stania, i ilekroć sam zamierza uderzyć, marzy „mu" się jakiś region poza i ponad linią walki — a czymże jest owo marzenie i ów region, jeśli nie odwiecznym marzeniem, które zachodni metafizycy od Parmenidesa do Hegla snuli o bezczasowym, bezprzestrzennym, ponadzmysłowym regionie jako właściwym królestwie myśli? W Kafkowskim opisie „myślo-czynu" wyraźnie brakuje przestrzennego wymiaru, w którym byłoby miejsce na wysiłek myślowy bez zmuszania myśli do zupełnego uskoku z ludzkiego czasu. Trudność z parabolą Kafki, mimo całej jej wspaniałości, polega na tym, że nie można sobie wyobrazić prostolinijnego ruchu czasu z chwilą, kiedy jego jednokierunkowy przepływ rozcięty jest na wzajemnie zwalczające się siły, wymierzone i oddziaływające na człowieka. Obecność człowieka przerywającego continuum nie może nie spowodować najlżejszego choćby odchylenia sił od ich pierwotnego kierunku, i gdyby to właśnie nastąpiło, nie zderzyłyby się frontalnie, lecz zetknęłyby się pod jakimś kątem. Innymi słowy: rozstęp, w którym „on" się znajduje, potencjalnie przynajmniej nie jest zwykłą przerwą, lecz przypomina to, co fizycy nazywają równoległobokiem sił.

W idealnych warunkach działanie dwóch sił tworzących równoległobok sił, w którym „on" Kafki znalazł swe pole bitwy, powinno dać w rezultacie trzecią siłę — wypadkową przekątną — której początek stanowiłby punkt, w jakim dwie pierwsze siły zderzają się i na który oddziałują. Owa siła przekątna różniłaby się pod jednym względem od pozostałych, których jest wynikiem. Obydwie przeciwne sobie siły są nieograniczone w swych początkach: jedna biegnie z nieskończonej przeszłości, druga zaś z nieskończonej przyszłości; ale chociaż początek ich nie jest wiadomy, obydwie mają określony punkt końcowy, tzn. ten punkt, w którym się ze sobą zderzają. Natomiast siła przekątna byłaby określona w swym początku, zaczynałaby się w punkcie zderzenia sił sobie wrogich, lecz byłaby nieskończona dzięki temu, że wynikła z jednoczesnej akcji dwóch sił, których początkiem jest nieskończoność. Owa siła przekątna, o znanym początku i o kierunku zdeterminowanym przez przeszłość i przyszłość, której domniemany koniec leży w nieskończoności, jest doskonałą metaforą wysiłku myślowego. Gdyby „on" Kafki mógł spożytkować swe siły na tej właśnie przekątnej, w idealnie równym oddaleniu od przeszłości i przyszłości, przemierzając ją tam i na powrót powolnym, dobrze odmierzonym i uporządkowanym ruchem, który jest właściwym rytmem procesów myślowych, nie musiałby uskakiwać z linii walki, by znaleźć się ponad bitwą, jak tego żąda parabolą — albowiem przekątna ta, jakkolwiek mierzy w nieskończoność, uwiązana jest i zakorzeniona w teraźniejszości: ujrzałby wtedy — wypierany przez swych przeciwników w tym jednym jedynym kierunku, skąd mógł należycie widzieć i ocenić to, co było jak najbardziej jego, co zaistniało dzięki jego pojawieniu się — ogromną, podlegającą ustawicznej przemianie czasoprzestrzeń, utworzoną i uformowaną przez siły przeszłości i przyszłości; znalazłby takie miejsce w czasie, które jest dostatecznie oddalone od przeszłości i przyszłości, aby zapewnić „sędziemu" odpowiednią perspektywę, skąd bezstronnym okiem mógłby osądzić walczące ze sobą siły.

Ale — kusi człowieka dodać tutaj — „tak jest tylko w teorii". Bardziej prawdopodobne jest to — co zresztą Kafka często opisywał w innych opowiadaniach i parabolach — że „on", niezdolny doszukać się owej przekątnej, która wywiodłaby go z linii walki w przestrzeń stworzoną przez równoległobok sił, „umrze z wyczerpania" wycieńczony ustawicznym trudem walki, niepomny swych pierwotnych zamiarów, świadom tylko istnienia owego rozstępu, który — póki „on" żyć będzie — jest miejscem, w którym musi trwać, choć jest ono bardziej polem bitwy niż domem.

Aby uniknąć nieporozumień: porównania, jakich tutaj używam dla ukazania — w przenośni i warunkowo — dzisiejszej sytuacji myśli, mogą się odnosić tylko do sfery intelektu. Żadna z tych metafor nie miałaby sensu, gdyby je zastosować do czasu historycznego czy biograficznego, tam bowiem rozstępy w czasie nie zdarzają się. O tyle tylko, o ile myśli, tzn. o ile jest wieczny — „on", jak go Kafka słusznie nazywa, a nie „ktoś" — człowiek żyje całą pełnią swego konkretnego bytu w owym rozstępie między czasem minionym i przyszłym. Podejrzewam, iż rozstęp ten nie jest zjawiskiem dzisiejszym,

może zaistnienia jego nie da się nawet ustalić jako konkretnego faktu historycznego, lecz że datuje się on od chwili pojawienia się człowieka na Ziemi. Być może jest to region ducha, lub raczej ścieżka przetarta myśleniem, ów wąski przesmyk nie-czasu, jaki czynność myślenia drąży w czasoprzestrzeni ludzi śmiertelnych i w którym myśl, pamięć i przewidywanie ratują z ruin czasu historycznego i biograficznego wszystko, czego się tylko dotkną. Ten maleńki obszar nie-czasu w samym sercu czasu — w przeciwieństwie do świata i kultury, w której się rodzimy — można jedynie wskazać, ale nie można go przejąć czy odziedziczyć od przeszłości; każde nowe pokolenie, a właściwie każda istota ludzka pojawiająca się między nieskończoną przeszłością i równie nieskończoną-przyszłością sama musi go odkryć i w trudzie od nowa ku niemu się przedzierać.

Trudność jednak leży w tym, że nie wydajemy się odpowiednio wyposażeni ani przygotowani do tego wysiłku myślowego, do zadomowienia się w rozstępie międzyprzeszłością i przyszłością. Przez długie okresy naszej historii, a właściwie przez tysiąclecia, jakie minęły od założenia Rzymu i jakie uwarunkowane były rzymskimi koncepcjami, rozstęp ten wypełniany był czymś, co od czasów rzymskich nazywaliśmy tradycją. Nie jest dla nikogo tajemnicą, że wraz z postępem czasów nowożytnych tradycja ta coraz bardziej słabła. Kiedy nić tradycji wreszcie pękła, rozstęp między czasem minionym i przyszłym przestał być warunkiem szczególnym myślenia i przestał być doświadczany jedynie przez tych kilka osób, dla których myślenie było głównym zajęciem. Stał się namacalną i dotkliwą rzeczywistością dla wszystkich; znaczy to, że stał się faktem o znaczeniu politycznym.

Kafka mówi o doświadczeniu, o doświadczeniu bojowym, jakiego nabył „on" starając się utrzymać swą pozycję pomiędzy ścierającymi się falami przeszłości i przyszłości. Doświadczenie to jest doświadczeniem w myśleniu — stąd też, jak widzieliśmy, cała parabola odnosi się do domeny umysłu — i można go nabyć, jak wszelkiego doświadczenia, w drodze praktyki i ćwiczeń. (Tutaj, jak zresztą i pod innymi względami, ten rodzaj myślenia różni się od takich procesów myślowych jak dedukcja, indukcja i wyciąganie poprawnych wniosków, których logicznych zasad bezsprzeczności i wewnętrznej zwartości można się raz na zawsze nauczyć i później tylko je stosować). Następne eseje są takimi właśnie ćwiczeniami i jedynym ich celem jest zdobycie doświadczenia, jak należy myśleć; nie zawierają one recept, co należy myśleć i jakich prawd się trzymać. A już najmniej pretensji roszczą sobie do nawiązania zerwanej nici tradycji lub do wynalezienia jakichś nowomodnych namiastek mających służyć do wypełnienia istniejącego rozstępu między czasem minionym i przyszłym. W ćwiczeniach tych problem prawdy nie jest wysuwany na pierwszy plan; zajmują się one jedynie tym, jak należy się poruszać w owym rozstępie — jedynym być może miejscu, gdzie prawda może się pojawić.

Mówiąc konkretniej, są to ćwiczenia z myśli politycznej, która zrodziła się na gruncie aktualnych wydarzeń politycznych (choć wspominam o nich rzadko); przyjmuję tu założenie, że sama myśl wyłania się z wydarzeń doświadczanych w życiu i musi nadal się ich trzymać, bowiem są to jedyne drogowskazy, przy pomocy których można zyskiwać jakąś orientację. Ponieważ ćwiczenia te poruszają się między czasem minionym a przyszłym, zawierają w sobie zarówno elementy krytyki, jak i pewne eksperymenty. Eksperymenty nie mają tu jednak na celu projektowania jakiejś utopijnej przyszłości, a krytyka czasu minionego, krytyka tradycyjnych pojęć, nie zmierza do żadnego „demaskowania". Nie ma tu także wyraźnego podziału na krytyczne i eksperymentalne części esejów, choć, z grubsza rzecz biorąc, pierwsze trzy teksty mają charakter bardziej krytyczny niż eksperymentalny, natomiast w pozostałych pięciu jest na odwrót. To stopniowe przesuwanie akcentu nie jest przypadkowe, ponieważ w krytycznej interpretacji przeszłości tkwi element eksperymentu; głównym celem tej interpretacji jest odkrycie rzeczywistych źródeł pojęć tradycyjnych i wydobycie z nich na nowo ich pierwotnego ducha, który niestety ulotnił się z kluczowych terminów języka politycznego — takich jak wolność, sprawiedliwość, autorytet, rozum, odpowiedzialność, cnota, władza i chwała — pozostawiając po sobie puste skorupy tych pojęć, przy pomocy których usiłuje się wyjaśniać niemal wszystko, nie bacząc na leżące u ich podstaw rzeczywiste zjawiska.

Wydaje mi się — i mam nadzieję, że Czytelnik zgodzi się ze mną — że esej jako forma literacka wykazuje naturalne pokrewieństwo z ćwiczeniami, o które mi chodzi. Podobnie jak wszystkie zbiory esejów, książka ta mogłaby oczywiście zawierać mniej lub więcej części, nie zmieniając przy tym swego charakteru. Jedność tych tekstów — która, jak myślę, usprawiedliwia opublikowanie ich w postaci zbioru — nie jest jednością całości, lecz jednością poszczególnych sekwencji utworu, które, jak w suicie muzycznej, napisane zostały w tej samej lub zbliżonej tonacji. Kolejność esejów wyznaczona została ich treścią. Patrząc od tej strony, książka dzieli się na na trzy części. W pierwszej jest mowa o zerwaniu nici tradycji oraz o koncepcji historii, która miała w epoce nowożytnej zastąpić pojęcia tradycyjnej metafizyki. W części drugiej omówione zostały dwa kluczowe i związane ze sobą pojęcia polityczne, a mianowicie autorytet i wolność; zakłada się tu już treść części pierwszej o tyle, że tak elementarne i bezpośrednie pytania jak: „czym jest autorytet?" oraz „czym jest wolność?" mogą wyłonić się tylko wtedy, gdy nie ma już żadnych dostępnych i prawomocnych odpowiedzi przekazywanych przez tradycję. I wreszcie cztery eseje części ostatniej to próby bezpośredniego zastosowania tego rodzaju myślenia, który wypracowany został w pierwszych dwóch partiach książki, do głównych problemów, z jakimi spotykamy się, na co dzień. Nie kryła się za tym oczywiście myśl o znalezieniu rozwiązań ostatecznych, lecz nadzieja na to, by rzucić nieco światła na owe kwestie i zyskać odrobinę pewności w stawianiu czoła określonym problemom.

Tradycja a epoka nowożytna

I

Nasza tradycja myśli politycznej ma swój wyraźny początek w naukach Platona i Arystotelesa i, jak sądzę, nie mniej wyraźny kres w teoriach Karola Marksa. Została zapoczątkowana wówczas, kiedy w alegorii jaskini z Państwa Platon opisał sferę spraw ludzkich — wszystko, co należy do świata, w którym ludzie żyją razem we wspólnym świecie — w kategoriach ciemności, zamętu i ułudy; ci, którzy aspirują do prawdziwego bytu, muszą odwrócić się od tego świata i porzucić go, jeśli chcą odkryć czyste niebo wiecznych idei. Kres zaś nadszedł wraz z oświadczeniem Marksa, iż filozofia i jej prawda są umiejscowione nie poza sprawami ludzi i ich wspólnym światem, ale właśnie w nich, a „urzeczywistnić" je można wyłącznie w sferze wspólnego życia, które nazywał „społeczeństwem", co miało się dokonać dzięki pojawieniu się „ludzi uspołecznionych" (pergesellschaftete Mencheń). Filozofia polityczna z konieczności zakłada wobec polityki postawę filozofa; jej tradycja zaczyna się z chwilą, gdy filozof odwraca się od polityki, a następnie powraca do niej, aby narzucić swoje normy sprawom ludzkim. Kres nadszedł, gdy filozof odwrócił się od filozofii, aby „urzeczywistnić" ją w polityce. Na tym polegało przedsięwzięcie Marksa, wyrażone po pierwsze w jego decyzji (natury filozoficznej), aby wyrzec się filozofii, a po drugie, w jego intencji „zmienienia świata", a w ten sposób filozofujących umysłów, „świadomości" ludzi.

Wspólną cechą początku i końca tradycji jest to, że elementarne problemy polityki nigdy nie uwidoczniają się w sposób tak bezpośredni i palący jak wówczas, gdy są formułowane po raz pierwszy oraz kiedy jest im rzucane ostateczne wyzwanie.

30

Początek jest, mówiąc słowami Burckhardta, niczym „fundamentalny akord", który rozbrzmiewa w niekończących się modulacjach przez całe dzieje myśli Zachodu. Tylko początek i koniec są, by tak rzec, czyste, czyli niemodulowane; podstawowy akord nigdy, przeto nie porywa swych słuchaczy większą siłą i większym pięknem niż wówczas, gdy po raz pierwszy wysyła w świat swój harmonizujący ton, i nigdy nie jest tak denerwujący i zgrzytliwy jak wtedy, kiedy wciąż daje się słyszeć w świecie, którego dźwiękom — i myśli — nie potrafi już nadać harmonii. Zdawkowa uwaga poczyniona przez Platona w jego ostatnim dziele: „początek bowiem, niby jakieś bóstwo królujące wśród ludzi, zabezpiecza wszystko..."

— można odnieść do naszej tradycji; dopóki jej początek był żywy, dopóty mógł chronić wszystkie rzeczy i nadawać im harmonię. Tym samym, kiedy dobiegła kresu, stała się destrukcyjna — nie mówiąc o pokłosiu końca tradycji, to znaczy zamęcie i bezsilności, w których żyjemy dzisiaj.

W filozofii Marksa, która nie tyle postawiła koncepcję Hegla z głowy na nogi, co odwróciła tradycyjną hierarchię myślenia i działania, kontemplacji i pracy oraz filozofii i polityki, uwidocznił swą żywotność początek będący dziełem Platona i Arystotelesa, w efekcie czego Marks wysuwał rażąco sprzeczne twierdzenia, głównie w tej części jego nauk, którą zazwyczaj nazywa się utopijną. Najważniejszymi z jego przepowiedni są te, które mówią, że w warunkach „uspołecznionej ludzkości" „państwo obumrze" i że wydajność pracy stanie się tak wielka, że praca jakimś sposobem zniesie samą siebie, gwarantując tym samym każdemu z członków społeczeństwa niemal nieograniczoną ilość czasu wolnego. Twierdzenia te, prócz tego że są przepowiedniami, zawierają, rzecz jasna, marksowski ideał najdoskonalszej postaci społeczeństwa. Same w sobie nie są utopijne, ale raczej odtwarzają warunki polityczne i społeczne tego samego ateńskiego państwa-miasta, które było modelem doświadczalnym dla Platona i Arystotelesa, a zatem podstawą dla naszej tradycji. Polis ateńska funkcjonowała bez podziału na rządzących i rządzonych, a tym samym nie była państwem, o ile używamy tego terminu jak Marks, zgodnie z tradycyjnymi definicjami form rządów, to znaczy: jedynowładztwo, czyli monarchia, rządy nielicznych, czyli oligarchia, oraz rządy większości, czyli demokracja. Ponadto obywatele ateńscy byli obywatelami tylko o tyle, o ile posiadali czas wolny, to znaczy dysponowali ową wolnością od pracy, którą przepowiadał Marks. Nie tylko w Atenach, ale w całej starożytności i aż do epoki nowożytnej, obywatelami byli nie ci, którzy pracowali, lecz przede wszystkim ci, którzy nie pracowali lub dysponowali czymś więcej niż tylko siłą własnych rąk. Podobieństwo to staje się jeszcze bardziej uderzające, kiedy przyjrzymy się faktycznej treści marksowskiego ideału społeczeństwa. Zakłada się tu, iż czas wolny istnieje w warunkach bezpaństwowości lub w sytuacji, gdzie wedle słynnego powiedzenia Lenina, które bardzo dokładnie wyraża myśl Marksa, zarządzanie społeczeństwem zostanie do tego stopnia uproszczone, że każda kucharka będzie w stanie pokierować tym mechanizmem. W takich warunkach wszelkie zajmowanie się polityką, czyli w uproszczeniu Engelsa: „zarządzanie rzeczami" mogłoby oczywiście interesować jedynie kucharkę lub w najlepszym razie owe „podrzędne głowy", które Nietzsche uważał za najbardziej odpowiednie do zajmowania się sprawami publicznymi2. Różni się to, oczywiście, w wielkim stopniu od sytuacji w starożytności, gdzie, przeciwnie, obowiązki polityczne uważano za rzecz tak trudną i czasochłonną, że tym, którzy się nimi zajmowali, nie wolno było podejmować żadnej męczącej działalności. (I tak oto, na przykład, obywatelem mógł być pasterz, ale nie rolnik; mógł nim też być malarz, ale nie rzeźbiarz, bowiem malarz uchodził za coś więcej niż; rozróżnienia dokonywano w każdym przypadku, stosując po prostu kryteria wysiłku i zmęczenia). To właśnie w obliczu czasochłonnego życia politycznego przeciętnego pełnoprawnego obywatela greckiej polis filozofowie, a zwłaszcza Arystoteles, ustanowili swój ideał

1 Platon, Prawa 775;. Cyt. wg przekładu Marii Maykowskiej, Warszawa 1960, s. 256.

F. Engels, Anti-Diihring (K. Marks, F. Engels, Dzieła, t. 20. Warszawa 1972, s. 289); F. Nietzsche, Jutrzenka, aforyzm 179; przekład Stanisława Wyrzykowskiego. Warszawa-Kraków 1912, s. 183.

czasu wolnego, który w starożytności nigdy nie oznaczał wolności od zwykłej pracy, co było rzeczą oczywistą, ale czasu walnego od działalności politycznej i spraw państwowych.

W marksowskim ideale społeczeństwa te dwa różne pojęcia są nierozerwalnie złączone: bezklasowe i bezpaństwowe społeczeństwo poniekąd urzeczywistnią starożytne uwarunkowania czasu wolnego od pracy, a zarazem — wolności od polityki. Ma się tak stać, kiedy „zarządzanie rzeczami" zajmie miejsce rządu i działania politycznego. Ta dwojaka wolność — zarówno od pracy, jak i od polityki — stanowiła dla filozofów warunek, życia poświęconego filozofii i poznaniu w najszerszym sensie tego słowa. Inaczej mówiąc, leninowska kucharka żyje w społeczeństwie, które daje jej tyle czasu wolnego od pracy, ile mieli obywatele w starożytności, aby poświęcać swój czas na, jak również tyle czasu wolnego od polityki, ile greccy filozofowie żądali dla tych nielicznych, którzy chcą poświęcać cały swój czas na uprawianie filozofii. Połączenie bezpaństwowego (apolitycznego) i niemal zupełnie wolnego od pracy społeczeństwa funkcjonowało w wyobraźni Marksa równie silnie co sama formuła idealnej ludzkości, ze względu na tradycyjną konotację czasu wolnego jako oyokĄ i otium, to znaczy życia poświęconego celom wyższym niż praca lub polityka.

Sam Marks uważał swą tak zwaną utopię za zwykłą przepowiednię, i rzeczywiście ten aspekt jego teorii odpowiada rozwojowi pewnych wydarzeń, który w pełni ujawnił się dopiero w naszych czasach. Rząd w starym znaczeniu ustąpił pod wieloma względami miejsca administracji, stały wzrost ilości czasu wolnego dla mas jest faktem we wszystkich krajach uprzemysłowionych. Marks wyraźnie dostrzegał pewne tendencje, jakie niosła ze sobą epoka zapoczątkowana przez rewolucję przemysłową, choć mylił się przypuszczając, iż pojawią się one jedynie w warunkach uspołecznienia środków produkcji. Ciążące na Marksie brzemię tradycji wyrażało się w tym, że idealizował on ten proces rozwojowy oraz że rozumiał go w kategoriach i pojęciach wywodzących się z zupełnie odmiennego okresu historycznego. Nie pozwoliło mu to dostrzec autentycznych i bardzo niepokojących problemów jakie niósł ze sobą świat nowożytny, nadając jego

trafnym przepowiedniom cechę utopijności. Utopijny ideał bezklasowego, bezpaństwowego i wolnego od pracy społeczeństwa zrodził się jednak z mariażu dwóch elementów całkowicie nieutopijnych: spostrzeżenia pewnych tendencji w teraźniejszości, które nie dają się już zrozumieć w ramach tradycji, oraz tradycyjnych pojęć i ideałów, przy pomocy których sam Marks rozumiał je i scalił.

Markszajmował wobec tradycji myśli politycznej postawę świadomego buntu. W wyzywający i paradoksalny sposób sforrnułował pewne kluczowe twierdzenia, które, zawierając w sobie jego filizofię polityczną, leżą u podstaw ściśle naukowej części jego dzieła i zarazem poza nie wykraczają (i co zadziwiające, nie zmieniły się one od wczesnych pism Marksa do ostatniego tomu Kapitału). Najważniejsze z nich to: „praca stworzyła człowieka" (w sformułowaniu Engelsa, który, wbrew opinii rozpowszechnionej pośród pewnych badaczy Marksa, zazwyczaj ujmował myśl Marksa w sposób adekwatny i treściwy)': przemoc jest akuszerką każdego starego społeczeństwa brzemiennego nowym", stąd: przemoc jest akuszerką dziejów (co pojawia się w rozmaitych wersjach zarówno w pismach Marksa, jak i u Engelsa)4. Mamy wreszcie sławną ostatnią tezę o Feuerbachu: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat: idzie jednak o to, aby go zmienić", co w kontekście myśli Marksa można wyrazić dokładniej: filozofowie interpretowali świat dostatecznie długo; nadszedł czas, by go zmienić. To ostatnie twierdzenie jest w istocie jedynie odmienną postacią innej tezy, pojawiającej się we wczesnym rękopisie: „Nie można znieść (w sensie heglowskim — H. A.) filozofii nie urzeczywistniając jej". W późniejszych pracach tę samą postawę wobec filozofii widać w zapowiedzi, że klasa robotnicza będzie jedynym prawowitym spadkobiercą filozofii klasycznej.

' Słowa te pojawiają się w tekście Engelsa Rola pracy w procesie uczłowieczenia małpy (K. Marks, F. Engels, Dzieła wybrane, t. II, Warszawa 1949, s. 69). Podobne sformułowania samego Marksa można znaleźć zwłaszcza w Świętej Rodzinie oraz w Rękopisach ekono-

Kapitał, t. 1, Warszawa 1951, s. 810.

Żadne z tych twierdzeń nie jest zrozumiałe samo przez się, Każde z nich zyskuje swój sens przez to, iż przeczy pewnej tradycyjnie przyjętej prawdzie, której wiarygodność aż do epoki nowożytnej była niepodważalna. Zdanie „praca stworzyła człowieka" oznacza, po pierwsze, że to praca, a nie Bóg, stworzyła człowieka; po drugie, oznacza to, że człowiek, na tyle, na ile jest istotą ludzką, stworzył się sam, że jego człowieczeństwo jest wynikiem jego własnego działania; po trzecie, że tym, co odróżnia człowieka od zwierzęcia, jego differentia specifica, jest nie rozum, lecz praca, że nie jest on animal rationale, lecz animal

laborans, i po czwarte, że to nie rozum, dotąd najwyższy atrybut człowieka, ale praca, tradycyjnie najbardziej pogardzana czynność ludzka, jest tym, co stanowi o człowieczeństwie. W ten oto sposób Marks kwestionuje tradycyjnego Boga, tradycyjną ocenę pracy oraz tradycyjną gloryfikację rozumu.

Stwierdzenie, że przerrroc jest akuszerką dziejów oznacza, iż ukryte siły rozwoju ludzkiej wytwórczości, na tyle, na ile są zależne od swobodnego i świadomego działania ludzkiego, ujawniają się jedynie przez przemoc wojen i rewolucji. Tylko w owych okresach gwałtu dzieje rzeczywiście ukazują swą prawdziwą twarz i rozwiewają mgłę zwykłego ideologicznego, obłudnego gadania. I tu także wyraźne jest zakwestionowanie tradycji. Dotąd przemoc była ultima ratio w stosunkach pomiędzy narodami, a także najbardziej haniebnym z działań wewnętrznych, i uważano ją zawsze za znamienną cechę tyranii (Nieliczne próby zdjęcia z przemocy piętna hańby, podej mowane głównie przez Machiavellego i Hobbcsa, mają wielkie znaczenie dla problemu siły i rzucają wiele światła na dawne pomieszanie pojęć władzy i przemocy, ale wywarły one bardzo niewielki wpływ na tradycję myśli politycznej, poprzedzające nasze czasy). Dla Marksa przeciwnie — przemoc, czy raczęj posiadanie środków przemocy, jest konstytutywnym elementem wszystkich form rządów, państwo jest instrumentem klasy rządzącej, która posługując się nim uciska i wyzyskuje, a użycie przemocy cechuje całą sferę działania politycznego.

W marksowskim utożsamieniu działania z przemocą kryje się jeszcze inne fundamentalne zakwestionowanie tradycji które być może trudniej dostrzec, ale z którego Marks, znający

bardzo dobrze Arystotelesa, musiał zdawać sobie sprawę. Arystotelesowskie definicje człowieka jako Ł, istoty osiągającej swe najwyższe możliwości w umiejętności mowy i zdolności do życia w polis, miały za zadanie odróżnić Greka od barbarzyńcy i człowieka wolnego od niewolnika. Różnica polegała na tym, że Grecy, żyjąc razem w polis, regulowali swoje sprawy mową, perswazją, a nie środkami przemocy, używając niemego przymusu. Dlatego też, kiedy ludzie wolni byli posłuszni swemu rządowi lub prawom polis, ich posłuszeństwo nazywało się, co wskazuje wyraźnie, że zostało ono osiągnięte za pomocą perswazji, a nie siłą. Barbarzyńcami rządziła przemoc, zaś niewolnicy byli zmuszani do pracy, w związku z czym

— skoro działanie przemocą i mozół pracy fizycznej podobne są w tym, iż nie potrzebują mowy dla swej skuteczności

— barbarzyńcy i niewolnicy byli, czyli że w ich życiu wspólnotowym mowa nie odgrywała pierwszoplanowej roli. Praca była dla Greków z istoty swojej sprawą niepolityczną, prywatną, ale przemoc odnosiła się do innych ludzi i, choć w sensie negatywnym, stanowiła pewien z nimi kontakt. W marksowskiej gloryfikacji przemocy kryje się zatem odrzucenie, mowy, diametralnie przeciwstawnej i tradycyjnie najbardziej ludzkiej formy wzajemnych stosunków. Marksowska teoria ideologicznej nadbudowy opiera się koniec końców na owej sprzecznej z tradycją wrogości wobec mowy oraz na towarzyszącej jej gloryfikacji przemocy.

Wyrażenie „urzeczywistnić filozofię" czy też zmienić świat zgodnie z pewną filozofią — a twierdzenie Marksa zakłada, że zmianę poprzedza filozoficzna interpretacja, która wskazuje, jak zmienić ten świat — byłoby dla filozofii tradycyjnej wewnętrznie sprzeczne. Filozofia mogła zalecać pewne zasady działania, choć żaden z wielkich filozofów nigdy nie uważał tego za swe najważniejsze zajęcie. Z istoty swojej filozofia od Platona do Hegla była „nie z tego świata" — czy to wówczas, kiedy Platon opisywał filozofa jako człowieka, który jedynie ciałem zamieszkuje w państwie swoich bliźnich, czy wówczas, gdy Hegel przyznawał, że z punktu widzenia zdrowego rozsądku filozofia jest światem stojącym na głowie, Podważenie tradycji, tym razem nie tylko pośrednie, ale wprost wyrażone w stwierdzeniu Marksa, tkwi w zapowiedzi, że świat wspólnych spraw ludzkich, w którym orientujemy się i myślimy w kategoriach zdrowego rozsądku, stanie się pewnego dnia tożsamy z królestwem idei, gdzie porusza się filozof, czyli że filozofia, która zawsze była „tylko dla nielicznych", stanie się kiedyś zdroworozsądkową rzeczywistością każdego człowieka.

Te trzy stwierdzenia ujęte są wprawdzie w kategoriach tradycyjnych, ale rozsadzają je od wewnątrz; sformułowane jako paradoksy mają nas szokować. W istocie są bardziej paradoksalne i doprowadziły Marksa do większych komplikacji, niż on sam przewidywał. Każde z nich kryje pewną fundamentalną sprzeczność, której nie daje się rozwiązać w kategoriach marksowskich. Jeśli praca jest najbardziej ludzką i najbardziej twórczą spośród czynności człowieka, co stanie się, gdy po rewolucji „praca zostanie zniesiona" w „królestwie wolności", kiedy człowiekowi uda się od niej wyzwolić? Jaka twórcza i z istoty swojej ludzka czynność jeszcze wówczas pozostanie? Jeśli przemoc jest położną dziejów, a używanie przemocy najbardziej godną ze wszystkich form działań ludzkich, co stanie się,' kiedy już po zakończeniu walki klasowej i zniknięciu państwa żadna przemoc nie będzie możliwa? Jak ludzie w ogóle będą mogli działać w sensowny i autentyczny sposób? I wreszcie, kiedy filozofia zostanie w przyszłym społeczeństwie zarówno urzeczywistniona, jak i zniesiona, jaki rodzaj myślenia będzie jeszcze aktualny?

Niekonsekwencje Marksa są dobrze znane i odnotowane przez niemal wszystkich jego badaczy. Zazwyczaj sprowadza się je do rozbieżności „pomiędzy naukowym punktem widzenia historyka a moralnym punktem widzenia proroka" (Edmund Wilson), pomiędzy historykiem, który widzi w akumulacji kapitału „materialne środki dla rozwoju sił wytwórczych' (Marks), a moralistą, oskarżającym tych, którzy dokonał „historycznego zadania" (Marks), o wyzyskiwanie i dehumanizację człowieka. Te i podobne niekonsekwencje mają mniejszi wagę w porównaniu z fundamentalną sprzecznością pomiędzi gloryfikacją pracy i działania (przeciw kontemplacji i myśleniu a wychwalaniem społeczeństwa bezpaństwowego, to znacz; pozbawionego możliwości działania i (niemal) wolnego trudność pracy. Nie można tego złożyć ani na karb naturalnej różnicy pomiędzy młodym Marksem rewolucjonistą a bardziej naukowym spojrzeniem starszego historyka i ekonomisty, ani też rozwiązać przy pomocy założenia dialektycznego ruchu, który potrzebuje tego, co negatywne, czyli zła, dla wytworzenia tego co pozytywne, czyli dobra.

Tak zasadnicze i rażące sprzeczności rzadko pojawiają się u autorów drugorzędnych, u których zresztą można je pominąć. U wielkich twórców prowadzą w sam środek ich dzieła i są najważniejszą wskazówką dla prawdziwego zrozumienia ich problematyki i nowych odkryć. U Marksa, tak jak i w przypadku innych wielkich autorów zeszłego stulecia, pozornie krotochwilny, wyzywający i paradoksalny nastrój skrywa trudność zajmowania się nowymi zjawiskami w kategoriach starej tradycji myślenia — poza jej ramami pojęciowymi wszelkie myślenie wydawało się całkowicie niemożliwe. Rzecz ma się tak, jak gdyby Marks, nie inaczej niż Kierkegaard i Nietzsche, usiłował desperacko myśleć wbrew tradycji, używając zarazem jej narzędzi pojęciowych. Nasza tradycja myśli politycznej wzięła swój początek od odkrycia Platona, że w doświadczeniu filozoficznym w pewien sposób zawarte jest odwrócenie od wspólnego świata spraw ludzkich; zakończyła się zaś, kiedy z tego doświadczenia nie pozostało nic prócz opozycji myślenia i działania, która, pozbawiając myśl rzeczywistości, a działanie znaczenia, uczyniła je bezsensownymi.

II

Siła tej tradycji, jej wpływ na myśl człowieka Zachodu, nigdy nie zależała od tego, czy zdaje on sobie sprawę z jej obecności. W rzeczywistości tylko dwa razy w naszych dziejach napotykamy okresy, w których ludzie są świadomi faktu tradycji i nań wyczuleni, utożsamiając przeszłość jako taką z autorytetem. Po raz pierwszy zdarzyło się to, kiedy Rzymianie przyjęli klasyczną myśl i kulturę grecką za swą własną tradycję duchową i w ten sposób podjęli historyczną decyzję, w wyniku, której tradycja miała wywrzeć trwały wpływ na cywilizację europejską. Przed Rzymianami nie znano czegoś takiego jak tradycja; wraz z nimi stała się ona — i już pozostała — nicią wiodącą w przeszłość i łańcuchem, do którego każde nowe pokolenie, świadomie lub nieświadomie, było przywiązane w swoim pojmowaniu świata i własnego doświadczenia. Aż do Romantyzmu nie spotykamy tak wzniosłej świadomości i gloryfikacji tradycji. (Odkrycie starożytności w okresie Odrodzenia było pierwszą próbą zerwania okowów tradycji i, dzięki dotarciu do samych źródeł, ustanowienia przeszłości, nad którą tradycja nie miałaby mocy). Dzisiaj uważa się nieraz tradycję za pojęcie na wskroś romantyczne, ale Romantyzm jedynie umieścił dyskusję nad tradycją na porządku dziennym dziewiętnastego wieku; romantyczna gloryfikacja przeszłości była tu wyłącznie oznaką momentu, w którym epoka nowożytna miała zmienić nasz świat i ogólną sytuację do tego stopnia, że oczywiste dotąd poleganie na tradycji stało się niemożliwe. Kres tradycji nie musi oznaczać, że tradycyjne pojęcia straciły swą władzę nad umysłami ludzkimi. Przeciwnie, wydaje się nieraz, że owa władza wyświechtanych pojęć i kategorii staje się bardziej despotyczna, kiedy tradycja traci swą żywotną siłę i kiedy zanika pamięć o jej początkach; całą zniewalającą moc może ona objawić nawet wówczas, kiedy już dobiegnie kresu i kiedy ludzie już nie buntują się przeciw niej. Taka nauka płynie, jak się wydaje, z

dwudziestowiecznego myślenia formalistycznego i apodyktycznego, które pojawiło się po tym. jak Kierkegaard, Marks i Nietzsche zakwestionowali zasadnicze założenia tradycyjnej religii, myśli politycznej i metafizyki, dokonując świadomego odwrócenia ustalonej przez tradycję hierarchii pojęć. Zerwania ciągłości naszych dziejów nic spowodowały jednak ani wspomniane dwudziestowieczne nurty myślenia, ani dziewiętnastowieczny bunt przeciw tradycji Stało się tak na skutek chaosu wynikłego z pojawienia się mas na scenie politycznej i masowej opinii w sferze duchowej, co totalitarne ruchy za pomocą terroru i ideologii przekształciły w nową formę rządów i panowania. Panowanie totalitarne jako fakt dokonany, którego z racji jego bezprecedensowości nit sposób zrozumieć stosując tradycyjne kategorie myśli politycznej i którego „zbrodni" nie da się osądzić za pomocą tradycyjnych norm moralnych lub ukarać w obrębie prawnych rani naszej cywilizacji, zerwało ciągłość historii Zachodu. Zerwanie

szej tradycji jest dziś faktem dokonanym. Nie jest to ani wynik czyjegokolwiek świadomego wyboru, ani też sprawa, której można by jeszcze podejmować jakieś dalsze decyzje, podejmowane po Heglu przez wielkich myślicieli próby zmierzające do zerwania z tradycyjnymi schematami myślowymi, które rządziły Zachodem przez ponad dwa tysiące lat, mogły zapowiadać to zdarzenie i z pewnością rzucają na nie pewne światło, ale nie były jego przyczyną. Wydarzenie to oddziela epokę nowożytną — powstałą wraz z naukami przyrodniczymi w wieku siedemnastym, osiągającą polityczną kulminację w rewolucjach osiemnastego stulecia i rozwijającą swe ogólne implikacje po rewolucji przemysłowej w wieku dziewiętnastym — od świata dwudziestego wieku, który rodził się w łańcuchu katastrof zapoczątkowanych pierwszą wojną światową. Obciążanie myślicieli epoki nowożytnej, zwłaszcza dziewiętnastowiecznych buntowników przeciw tradycji, odpowiedzialnością za kształt i wydarzenia wieku dwudziestego jest nie tylko niesprawiedliwe, ale w jeszcze większym stopniu niebezpieczne. Implikacje widoczne w rzeczywistym wydarzeniu, jakim jest panowanie totalitarne, wykraczają daleko poza najbardziej radykalne lub najbardziej awanturnicze idee któregokolwiek z tych myślicieli. Ich wielkość polega na tym, że dostrzegli, iż świat nawiedziły nowe problemy i trudności, którym nasza tradycja myślowa nie była w stanie sprostać. W tym sensie odejście od tradycji, bez względu na to, jak dramatycznie je obwieszczali (niczym zagubione w ciemnościach, coraz głośniej krzyczące dzieci), także nie było aktem rozmyślnego wyboru. Tym, co przerażało ich w owej ciemności, było jej milczenie, a nie zerwanie tradycji. Kiedy ono rzeczywiście nastąpiło, ciemność się rozproszyła i niemal nie sposób już słuchać podniesionego, „patetycznego" tonu ich pisarstwa. Jednakże grzmot ostatecznego wybuchu przerwał również uprzednie złowieszcze milczenie, które wciąż jest jedyną odpowiedzią kiedykolwiek ośmielamy się zapytać nie „Przeciw czemu walczymy"?, lecz „O co walczymy?"

Ani milczenie tradycji, ani reakcja nań myślicieli dziewiętnastego wieku, nie mogą wyjaśnić, co rzeczywiście się stało. Niedobrowolny charakter zerwania tradycji nadaje mu nieodwołalność, jaka może cechować jedynie zdarzenia, ale nigdy

myśli. Dziewiętnastowieczny bunt przeciw tradycji pozostawał ściśle w jej ramach, zaś na płaszczyźnie samego myślenia, gdzie w owym czasie w grę nie mogło raczej wchodzić nic oprócz przeczuć, obaw i złowróżbnego milczenia, możliwa była jedynie radykalizacja, a nie nowy początek i rewizja przeszłości.

Kierkegaard, Marks i Nietzsche stoją u końca tradycji, tuż przed jej zerwaniem. Ich bezpośrednim poprzednikiem był Hegel, który jako pierwszy uznał dzieje za jeden ciągły rozwój wydarzeń. To gigantyczne odkrycie znaczyło, że Hegel usytuował się poza wszystkimi pretendującymi do miana autorytetu systemami i wiarami przeszłości, podtrzymywany jedynie przez nić ciągłości samych dziejów. Nić ciągłości historycznej była pierwszym substytutem tradycji; przy jej pomocy ogromna ilość najbardziej rozbieżnych wartości, najbardziej sprzecznych myśli i autorytetów, które zdolne były niegdyś razem funkcjonować, została zredukowana do jednoliniowego, dialektycznie spójnego rozwoju, którego zadaniem było w istocie nie tyle odrzucenie tradycji jako takiej, lecz odrzucenie autorytetu wszelkich tradycji. Kierkegaard, Marks i Nietzsche pozostawa li heglistami w tym sensie, że uważali minioną historię filozofii za jedną dialektycznie rozwiniętą całość; ich wielka zasługa polegała na tym, że zradykalizowali to nowe podejście do przeszłości w jedyny możliwy jeszcze do rozwinięcia sposób, a mianowicie kwestionując hierarchię pojęciową, która rządziła filozofią Zachodu od czasów Platona i którą Hegel wciąż uważał za oczywistą.

Kierkegaard, Marks i Nietzsche są dla nas drogowskazami ku przeszłości, która utraciła swój autorytet. Oni pierwsi ośmielili się myśleć bez przewodnictwa jakiejkolwiek tradycji jednakże, na dobre i na złe, wciąż tkwili w pojęciowych ramach wielkiej tradycji. Pod pewnymi względami jesteśmy w lepsze sytuacji. Nie musimy już przejmować się ich pogardą dla „wykształconych filistrów", którzy przez cały wiek dziewięt nasty usiłowali nadrobić utratę autentycznego autorytetu sztuczną gloryfikacją kultury. Dziś, dla większości ludzi kul-tura ta wygląda jak rumowisko, które nie dość, że nie jest w stanie uchodzić za jakikolwiek autorytet, to nie potrafi nawet kierować ich zainteresowaniami. Fakt ten może być godny ubolewania, ale kryje się tu wielka szansa spojrzenia na

przeszłość w sposób nie zmącony przez jakąkolwiek tradycję, z bezpośredniością, która od czasu gdy cywilizacja rzymska poddała się autorytetowi myśli greckiej zniknęła z zachodniej percepcji na zawsze.

III

Wszystkie destrukcyjne zniekształcenia tradycji zostały spowodowane przez myślicieli, którzy, doświadczywszy czegoś nowego, usiłowali to niemal natychmiast przezwyciężyć i sprowadzić do jakiejś znanej postaci. Skok Kierkegaarda z wątpienia do wiary stanowił

odwrócenie i wypaczenie tradycyjnego stosunku rozumu i wiary. Była to odpowiedź na nowożytną utratę wiary, nie tylko w Boga, ale także i w rozum; kryjącą się w kartezjańskim de omnibus dubitandum est i leżącym u podstaw wątpienia podejrzeniu, że rzeczy nie są takie, jakimi się jawią i że zły duch może z rozmysłem ukryć na zawsze prawdę przed umysłem ludzkim. Skok Marksa od teorii do działania oraz od kontemplacji do pracy nastąpił po tym, jak Hegel przekształcił metafizykę w filozofię dziejów i zmienił filozofa w historyka, któremu, gdy sięga za siebie spojrzeniem, objawi się ostatecznie u końca czasów nie sens bytu i pawdy, lecz sens stawania się i ruchu. Nietzscheański skok od niezmys-łowego, transcendentnego królestwa idei i miar do zmysłowości życia, „odwrócony platonizm", czyli „przewartościowanie wartości", mówiąc słowami Nietzschego, był ostatnią próbą odwrócenia się od tradycji, ale udało mu się jedynie odwrócić tradycję do góry nogami.

Pomimo dzielących te bunty różnic w treści i intencjach, ich rezultaty cechuje złowieszcze podobieństwo: Kierkegaard dokonując skoku z wątpienia w wiarę, wniósł wątpienie do religii, przekształcając atak nowożytnej nauki na religię w walkę wewnątrz samej religii; odtąd wydawało się, że szczere doświadczenie religijne jest możliwe wyłącznie w napięciu między wątpieniem a wiarą, w udręczaniu swych wierzeń wątpliwościami i uwalnianiu się z tego cierpienia poprzez gwałtowną afirmację absurdalności zarówno kondycji ludzkiej, jak i ludzkiej wiary. Nie sposób znaleźć wyraźniejszego przeja-

wu nowej sytuacji religijnej niż fakt, że Dostojewski, przypuszczalnie najlepszy psycholog nowożytnej wiary religijnej, sportretował czystą wiarę w postaci „idioty" Myszkina oraz Aloszy Karamazowa, który ma czyste serce, ponieważ jest prostoduszny.

Marks, dokonując skoku z filozofii w politykę, wprowadził w sferę działania teorię dialektyki, przez co działanie polityczne stało się bardziej niż kiedykolwiek przedtem teoretyczne, silniej uzależnione od tego, co nazywamy dziś ideologią. Ponadto, jako że jego punktem odbicia nie była filozofia w starym, metafizycznym znaczeniu, ale heglowska filozofia dziejów — tak jak punktem odbicia dla Kierkegaarda była kartezjańska filozofia wątpienia — narzucił on „prawo dziejowe" polityce i doszedł na koniec do zatraty znaczenia działania i myśli, polityki i filozofii, twierdząc, że są one jedynie funkcjami społeczeństwa i historii.

Odwrócony platonizm Nietzschego, jego opowiedzenie się za życiem i tym, co dane zmysłowo i materialnie — przeciwstawionym ponadzmysłowym i transcendentnym ideom, które od czasów Platona miały stanowić miarę, osądzać i nadawać sens temu, co dane zakończyło się tym, co potocznie nazywa się nihilizmem. Nietzsche nie był jednak nihilistą, lecz przeciwnie, pierwszym, który usiłował przezwyciężyć nihilizm obecny nie w mniemaniach myślicieli, ale w rzeczywistości nowożytnego życia. W swojej próbie

„przewartościowania" odkrył, iż w obrębie owych ram pojęciowych to co zmysłowe, kiedy pozbawione jest odniesienia do tego co ponadzmysłowe i transcendentne, nieuchronnie traci swą rację bytu. „Świat prawdziwy obaliliśmy: jakiż świat pozostał jeszcze? Może pozorny? [...] Lecz nie! Wraz ze światem prawdziwym obaliliśmy także pozorny!"5 Odkrycie to w swej elementarnej prostocie zachowuje ważność dla wszystkich operacji odwracania, w których tradycja znalazła swój kres.

Jak Kierkegaard chciał utwierdzić godność wiary wbrew nowożytnemu rozumowi i rozumowaniu, tak Marks pragnął przywrócić godność ludzkiego działania wbrew nowożytnej kontemplacji dziejów i relatywizacji, a Nietzsche — godność ludzkiego życia wbrew niemocy nowożytnego człowieka. Tradycyjne opozycje fides — intellectus oraz teoria — praktyka, wzięły odwet na Kierkegaardzie i Marksie, tak jak opozycja pomiędzy tym co transcendentne a tym co dane zmysłowo zemściła się na Nietzschem, ale nie dlatego, że opozycje te wciąż były zakorzenione w istotnym ludzkim doświadczeniu, lecz przeciwnie — dlatego, że stały się jedynie pojęciami, poza którymi żadna zrozumiała myśl nie wydawała się możliwa.

Wprawdzie te trzy wybitne, świadome bunty przeciwko tradycji, która utraciła, swój początek i zasadę, musiały ze swojej natury skończyć się klęską, ale nie jest to powód, by kwestionować wielkość tych przedsięwzięć czy ich znaczenie dla rozumienia nowożytnego świata. Każda z tych prób, na swój własny sposób, dotyczyła tych cech nowożytności, które były nie do pogodzenia z naszą tradycją, i to jeszcze zanim epoka ta w pełni odsłoniła wszystkie swoje aspekty. Kierkegaard wiedział, że niemożliwość pogodzenia nauki nowożytnej z tradycyjną wiarą nie tkwi w jakichkolwiek poszczególnych odkryciach naukowych, które mogą być w całości włączone w systemy religijne i wchłonięte przez wiarę, ponieważ nigdy nie będą w stanie odpowiedzieć na pytania, które podejmuje religia. Wiedział, że ta niemożliwość pogodzenia leży raczej w konflikcie między duchem wątpienia i nieufności, który koniec końców może zawierzyć tylko temu, co sam wytworzył, a niekwestionowaną ufnością w to, co jest dane i co pojawia się w swej prawdziwej postaci ludzkiemu rozumowi i zmysłom. Nauka nowożytna, mówiąc słowami Marksa, „okazałaby się zbyteczna, gdyby forma przejawiania się rzeczy i ich istota były wprost identyczne"6. Nasza tradycyjna religia jest ze swej natury religią objawioną i na jej gruncie, podobnie jak w filozofii starożytnej, prawda jest tym, co się objawia — prawdayw/ objawieniem (nawet jeśli sensy tego objawienia mogą być tak odmienne względem siebie jak filozofów względem eschatologicznych oczekiwań pierwszych chrześcijan na w Drugim Przyjściu)7; nauka nowożytna

Zmierzch bożyszcz, przekład Stanisława Wyrzykowskiego, Warszawa 1909-1910, s. 30.

Kapitał, t. III, cz. 2, Warszawa 1956, s. 397-98. Odwołuję się tu od odkrycia poczynionego przez Heideggcra, że greckie słowo na określenie prawdy znaczy dosłownie „nieskrytość"

stała się zatem o wiele groźniejszym wrogiem religii, niż mogłaby nim być kiedykolwiek tradycyjna filozofia, nawet w jej najbardziej racjonalistycznych wersjach. Niemniej kierkegaardowska próba uratowania wiary przed naporem nowożytności zmodernizowała nawet religię, to znaczy wydała ją na pastwę zwątpienia i nieufności. Tradycyjna wiara rozpuściła się w absurdzie, kiedy to Kierkegaard usiłował utwierdzić ją ponownie przyjmując założenie, iż człowiek nie może ufać w zdolność swojego rozumu i zmysłów do odbierania prawdy.

Marks wiedział, że niemożliwość pogodzenia klasycznej myśli politycznej z nowożytną sytuacją polityczną wynika z pewnych faktów dokonanych, to znaczy z rewolucji francuskiej i przemysłowej, które wyniosły pracę, tradycyjnie najbardziej pogardzaną ze wszystkich czynności ludzkich, do najwyższej rangi, i zarazem zapowiadały, że zdołają urzeczywistnić starodawny ideał wolności w nieznanych dotąd warunkach powszechnej równości. Wiedział też, że idealistyczne uznanie równości ludzi na mocy przyrodzonej godności każdej istoty ludzkiej jest bardzo powierzchownym postawieniem sprawy, i że równie powierzchowne jest jej rozwiązanie przez nadanie robotnikom prawa głosu. Nie był to problem sprawiedliwości, który można rozwiązać dając klasie robotniczej to, co jej się należy, po czym zostanie przywrócony stary ład suum cuiqm i będzie funkcjonować tak jak niegdyś. Istnieje zasadnicza niemożność pogodzenia tradycyjnych pojęć czyniących pracę symbolem ludzkiego podporządkowania konieczności z epoką nowożytną, która wyniosła pracę do rangi wyrazu ludzkiej wolności pozytywnej, swobody wytwórczości. To od naporu pracy, to znaczy konieczności w znaczeniu tradycyjnym, Marks usiłował uchronić myśl filozoficzną, uważaną przez tradycję za ten rodzaj aktywności, który cechuje się największą wolnością. Niemniej, kiedy zadeklarował, że „nie sposób znieść filozofii nie urzeczywistniając jej", zaczął podporządkowywać myśl także nieubłaganemu despotyzmowi konieczności, „żelaznym prawom" sił wytwórczych społeczeństwa.

Nietzscheańska dewaluacja wartości, podobnie jak marksowska teoria pracy jako źródła wartości, rodzi się z niemożliwości pogodzenia tradycyjnych „idei", które jako czynniki scendentne wykorzystywano dla uznawania i oceniania ludzkich myśli i działań, z nowożytnym społeczeństwem, które rozpuściło wszystkie tego rodzaju normy w stosunkach między swymi członkami, przyjmując je jako stałe „wartości". Wartości są towarami społecznymi, które nie mają znaczenia same przez się, lecz jak inne towary istnieją jedynie w zmieniającej się ciągle względności powiązań społecznych i handlu. Na skutek tej relatywizacji zarówno przedmioty produkowane przez człowieka na własny użytek, jak i normy, wedle, których żyje, przechodzą znamienne przeobrażenie; stają się przedmiotami wymiany, zaś nosicielem ich „wartości" jest społeczeństwo, a nie człowiek, który wytwarza, użytkuje i osądza. „Dobro" traci swój charakter idei, normy, za pomocą, której można rozpoznawać i mierzyć to, co dobre i to co złe; staje się wartością, którą można wymienić na inne wartości, jak zaradność lub władza. Posiadacz wartości może nie

zgodzić się na tę wymianę i stać się „idealistą", ceniącym wartość „dobra" wyżej niż wartość praktyczną, ale w niczym nie zmniejsza to względności „wartości" dobra.

Termin „wartość" zawdzięcza swe pochodzenie pewnemu socjologicznemu trendowi, który jeszcze przed Marksem wyraźnie uwidocznił się w stosunkowo nowej wówczas nauce ekonomii klasycznej. Marks wciąż świadom był faktu, zapomnianego od tamtego czasu przez nauki społeczne, że nikt, „jeżeli rozpatruje się go w izolacji, nie wytwarza [...] wartości", lecz że produkt „staje się wartością [...] jedynie w określonych warunkach społecznych"8. Jego rozróżnienie na „wartość użytkową" i „wartość wymienną" odzwierciedla rozróżnienie pomiędzy rzeczami, które ludzie użytkują i produkują, a ich wartością w społeczeństwie, zaś opowiadanie się przezeń za większą autentycznością wartości użytkowych, częste przedstawianie powstania wartości wymiennej jako swego rodzaju grzechu pierworodnego u początków produkcji rynkowej, odzwierciedla jego bezsilność i poniekąd jałowe rozpoznanie nieuchronności nadciągającej „dewaluacji wszystkich wartości". Narodziny nauk społecznych można umiejscowić w chwili,

Dz. cyt., s. 205.

gdy wszystkie rzeczy, zarówno „idee", jak i przedmioty materialne, zostały zrównane z wartościami, w wyniku czego wszystko wywodziło swe istnienie ze społeczeństwa i odnosiło się do niego — w równym stopniu przedmioty namacalne, jak i bonum czy malum. W dyskusji nad tym, czy źródłem wartości jest praca, czy kapitał, na ogół traci się z oczu fakt, że aż do początków rewolucji przemysłowej nigdy nie uważano, że wartości, a nie rzeczy, są wynikiem ludzkiej zdolności wytwórczej, ani też, że wszystko co istnieje odnosi się do społeczeństwa, a nie do człowieka „rozpatrywanego w izolacji". Pojęcie „uspołecznionych ludzi", których pojawienie się Marks przewidywał w przyszłym społeczeństwie bezklasowym, jest założeniem leżącym u podstaw zarówno ekonomii marksowskiej, jak i klasycznej.

Jest zatem rzeczą całkiem naturalną, że niepokojące pytanie, prześladujące wszystkie późniejsze „filozofie wartości", a mianowicie: gdzie znaleźć najwyższą wartość, za pomocą której można by mierzyć wszystkie inne, musiało pojawić się najpierw w naukach ekonomicznych, które, mówiąc słowami Marksa, usiłują „rozwiązać kwadraturę koła — znaleźć towar o niezmiennej wartości, która służyłaby za stałą miarę dla innych". Marks sądził, że znalazł tę miarę i że jest to czas pracy; twierdził także, iż gdyby wartość użytkową „można było otrzymać bez pracy, nie miałaby ona wartości wymiennej" (choć zachowałaby swą „naturalną użyteczność"), a zatem sama ziemia „nie ma wartości", bowiem nie reprezentuje „pracy uprzedmiotowionej"9. Wraz z tą konkluzją stajemy u

progu radykalnego nihilizmu, odrzucenia wszystkiego, co dane, o czym dziewiętnastowieczne bunty przeciw tradycji wiedziały jak dotąd niewiele i co pojawia się dopiero w społeczeństwie dwudziestego wieku.

Nietzsche był, jak się wydaje, nieświadom zarówno źródeł, jak i nowożytnego charakteru terminu „wartość", kiedy przyjął go za kluczowe pojęcie w swej napaści na tradycję. Gdy jednak zaczął dewaluować aktualne wartości społeczeństwa, implikacje całego przedsięwzięcia szybko wyszły na jaw. Idee w znaczeniu miar absolutnych do tego stopnia utożsamiły się

Tamże, s. 213-14.

wartościami społecznymi, że z chwilą gdy został zakwestionowany ich charakter jako wartości, ich status społeczny

po prostu przestały istnieć. Nikt nie orientował się lepiej niż

Nietzsche wśród krętych ścieżek nowożytnego labiryntu duchowego, gdzie nagromadziły się wspomnienia i idee z przeszłości, jak gdyby zawsze były wartościami, które społeczeństwo dewaluowało, kiedykolwiek tylko potrzebowało towarów lepszych i nowszych. Nietzsche dobrze zdawał sobie również sprawę z głębokiego nonsensu nowej, „wolnej od wartości" nauki, która wkrótce miała przeistoczyć się w scjen-tyzm i powszechny zabobon scjentystyczny, i która nigdy nie miała, pomimo wszystkich jej protestów, nic wspólnego z postawą rzymskich historyków sine ira et studio. O ile bowiem oni domagali się osądu bez lekceważenia i poszukiwania prawdy bez zapalczywości, to wertfreie Wissenschaft, której nie można już oceniać, ponieważ utraciła normy osądu i nie mogła już znajdować prawdy, gdyż zwątpiła w jej istnienie, wyobraża sobie, że może przynosić sensowne rezultaty, jeśli tylko porzuci resztki norm absolutnych. A kiedy Nietzsche ogłosił, że odkrył „nowe, wyższe wartości", on pierwszy padł ofiarą złudzeń, które sam dopomógł rozwiać, przyjmując starą tradycyjną koncepcję mierzenia za pomocą jednostek transcendentalnych w jej najnowszej i najbardziej odrażającej formie i wnosząc w ten sposób ponownie względność i wymienność wartości właśnie w te dziedziny, których absolutną godność chciał utwierdzić — moc, życie i umiłowanie przez człowieka jego ziemskiej egzystencji.

IV

Rezultat wszystkich trzech dziewiętnastowiecznych wyzwań rzuconych tradycji, czyli porażka, na którą były skazane ze swej natury, to tylko jedna i przypuszczalnie najbardziej powierzchowna spośród cech wspólnych Kierkegaardowi, Marksowi i

Nietzschemu. Ważniejsze jest to, że wszystkie te bunty skupiają się na tym samym, wciąż powtarzającym się przedmiocie; domniemanym abstrakcjom filozofii i jej pojmowaniu człowieka jako animal rationale Kierkegaard chce

przeciwstawić konkretnych, cierpiących ludzi; Marks stwierdza, że na człowieczeństwo istoty ludzkiej składa się jej siła wytwórcza i aktywna, którą nazywa w jej najbardziej elementarnym aspekcie siłą pracy; Nietzsche zaś opowiada się za życiem twórczym, za ludzką wolą i wolą mocy. Całkowicie niezależnie od siebie — żaden z nich nie wiedział o istnieniu pozostałych — doszli do konkluzji, że przedsięwzięcie to w tradycyjnych kategoriach można osiągnąć jedynie wykonując operację umysłową, którą najlepiej oddają takie obrazy i porównania jak skoki, odwrócenia oraz wywracanie pojęć do góry nogami: Kierkegaard mówi o swym skoku z wątpienia w wiarę; Marks stawia Hegla, czy raczej „Platona i całą platońską tradycję" (Sidney Hook), „z głowy na nogi", skacząc „z królestwa konieczności w królestwo wolności"; Nietzsche z kolei pojmuje swą filozofię jako „odwrócony plato-nizm" i „przemianowanie wszystkich wartości".

Operacje odwracania, kładące kres tradycji, ujawniają początek w dwojakim znaczeniu. Samo opowiedzenie się za jednym z członów opozycji —fides przeciw intellectus, praktyka przeciw teorii, zmysłowe, przemijające życie przeciw trwałej, niezmiennej, ponadzmysłowej prawdzie — z konieczności ujawnia człon odrzucony i ukazuje, że oba mają sens i znaczenie tylko w tej opozycji. Ponadto, myślenie w tych kategoriach nie jest czymś oczywistym, lecz jest ugruntowane w pierwszej wielkiej operacji odwracania, na której ostatecznie opierają się wszystkie inne, ponieważ ustanawia ona człony opozycji, w napięciu między którymi porusza się tradycyjne myślenie. Tym pierwszym odwróceniem jest platońska, odwrócenie całego ludzkiego bytu, o którym Platon mówi — jak gdyby była to opowieść mająca swój początek i koniec, a nie jedynie operacja umysłowa — w przypowieści o jaskini z Państwa.

Opowieść o jaskini rozwija się w trzech etapach: pierwsze odwrócenie odbywa się w samej jaskini, kiedy jeden z jej mieszkańców uwalnia się z kajdan skuwających „nogi i szyję" przebywających tam ludzi — którzy „trwają na miejscu i patrzą tylko przed siebie", a „okowy nie pozwalają im obracać głów" — siedzących z oczami wlepionymi w ścianę, na której pojawiają się cienie i podobizny przedmiotów; następnie obraca się ku tyłowi jaskini, gdzie w świetle ognia ukazują się w swej rzeczywistej postaci przedmioty z jaskini. Kolejnym odwróceniem jest wyjście z jaskini ku czystemu niebu, gdzie jako prawdziwe i wieczne istoty przedmiotów z jaskini pojawiają się idee oświetlone słońcem, idea wszystkich idei, pozwalająca człowiekowi widzieć, a ideom świecić. Wreszcie nadchodzi konieczność powrotu do jaskini, opuszczenia królestwa wiecznych istot i ponownego wkroczenia w sferę przemijalnych rzeczy i śmiertelnych ludzi. Każdy z tych zwrotów

dokonuje się przez utratę poczucia orientacji: oczy nawykłe do cieni na ścianie oślepia ogień w jaskini; oczy przyzwyczajone już do przyćmionego światła palącego się ognia oślepia z kolei blask iluminujący idee; na koniec oczy przystosowane do światła słonecznego muszą znów przywyknąć do półmroku jaskini.

Poza tymi zwrotami, których Platon wymaga jedynie od filozofa, miłośnika prawdy i światła, leży jeszcze inne odwrócenie, ogólnie zarysowane w ostrej polemice Platona z Homerem i religią homerycką, a w szczególności w konstrukcji jego opowieści jako swego rodzaju repliki i odwrócenia homeryckiego opisu Hadesu z jedenastej księgi Odysei. Paralela pomiędzy obrazami z jaskini i z Hadesu (niewyraźne, mgliste, nieprzytomne ruchy duszy w Hadesie Homera odpowiadają niewiedzy i brakowi rozeznania ciał w jaskini) nie może budzić wątpliwości, albowiem podkreśla ją użycie przez Platona słów, podobizna oraz OKta., cień, które są kluczowymi słowami używanymi przez Homera dla opisu życia po śmierci w zaświatach. Odwrócenie „pozycji" homeryckiej jest oczywiste, jak gdyby Platon chciał mu rzec: to życie ciał, a nie życie bezcielesnych dusz toczy się w świecie podziemnym; w porównaniu z niebem i słońcem, ziemia jest niczym Hades; podobizny i cienie są przedmiotami cielesnych zmysłów, a nie środowiskiem bezcielesnych dusz; prawdziwy i rzeczywisty nie jest świat, w którym żyjemy i który musimy opuszczać po śmierci, lecz idee widziane i chwytane oczami umysłu. W pewnym sensie platońska nspiaycoytj była odwróceniem, w wyniku którego zostało postawione na głowie wszystko, w co powszechnie wierzono w Grecji zgodnie z religią homerycką. Podziemia Hadesu znalazły się poniekąd na powierzchni ziemi10. Jednakże to odwrócenie Homera w istocie nie stawiało go na głowie ani z głowy na nogi, albowiem dychotomia, w obrębie której taka operacja może w ogóle się dokonać, jest niemal tak samo obca myśli Platona, który nie posługiwał się jeszcze z góry określonymi członami opozycji, jak obca jest światu homeryckiemu. (Żadne odwrócenie tradycji nie może, przeto postawić nas w pierwotnej „pozycji" homeryckiej, i tu, jak się wydaje, leży błąd Nietzschego; przypuszczalnie sądził on, iż odwrócony platonizm może zaprowadzić go na powrót ku przedplatońskim sposobom myślenia). Platon sformułował swą teorię idei jako odwrócenie Homera wyłącznie dla celów politycznych; ustanowił jednak w ten sposób ramy, w obrębie, których takie operacje odwracania nie są czymś nienaturalnym, lecz z góry są określone przez samą strukturę pojęciową. Na rozwój filozofii w rozmaitych szkołach późnej starożytności, zwalczających się z fanatyzmem nie spotykanym w świecie przedchrześcijańskim, składały się operacje odwracania i przesuwania akcentu między dwoma przeciwstawnymi kategoriami, co stało się możliwe na skutek rozdzielenia przez Platona świata zwykłych, niewyraźnych zjawisk i świata wiecznie prawdziwych idei. On sam dał pierwszy przykład w postaci zwrotu od jaskini ku niebu. Kiedy wreszcie Hegel, w ostatnim gigantycznym wysiłku, zebrał w jedną spójną i samodzielnie rozwijającą się całość różne prądy tradycyjnej filozofii, jakie rozwinęły się z pierwotnej koncepcji platońskiej, doszło do takiego samego, choć na znacznie niższym poziomie, rozszczepienia na dwie przeciwstawne szkoły myślenia, i na krótko myśl filozoficzną opanowały prawica i lewica heglowska, idealiści i materialiści.

Znaczenie wyzwań rzuconych tradycji przez Kierkegaarda, Marksa i Nietzschego — choć żadne z nich nie byłoby możliwe bez syntetyzującego dokonania Hegla i jego pojęcia dziejów — polega na tym, że stanowią one zwroty o wiele bardziej radykalne niż to, co zakładają zwykłe operacje odwracania do góry nogami z ich dziwacznymi opozycjami między sensuali-

10 Sugestię, że „jaskinię można porównać 2 Hadesem" wysuwa także F. M. Comford w swym opatrzonym komentarzami tłumaczeniu Państwa — The Kepublic, New York 1956, s. 230.

zmem a idealizmem, materializmem a spirytualizmem, czy nawet immanentyzmem a transcendentalizmem. Gdyby Marks był jedynie „materialistą", który ściągnął heglowski „idealizm" na ziemię, jego wpływ byłby równie krótkotrwały i ograniczony do akademickich sporów, jak wpływ jego współczesnych. Podstawowe założenie Hegla polegało na tym, że dialektyczny ruch myśli jest tożsamy z dialektycznym ruchem samej materii. Miał on nadzieję przerzucić w ten sposób most nad przepaścią, którą Kartezjusz rozwarł przed człowiekiem określonym jako res cogitans, a światem, określonym jako res extensa, pomiędzy poznaniem a rzeczywistością, myśleniem a bytem. Duchowa bezdomność nowożytnego człowieka znajduje swój pierwszy wyraz w owym kartezjańskim dylemacie i odpowiedzi, jaką dał Pascal. Hegel głosił, że odkrycie dialektycznego ruchu jako uniwersalnego prawa, rządzącego zarówno rozumem człowieka, sprawami ludzkimi, jak i wewnętrznym „rozumem" przyrody, było nawet czymś więcej niż tylko odpowiedniością intellectus i res, których zgodność filozofia przedkartezjańska określała jako prawdę. Wprowadzając ducha i jego samorealizację w ruchu, Hegel sądził, że wykazał ontologiczną tożsamość materii i idei. Nie miało przeto dla Hegla większego znaczenia, czy podchodzi się do tego ruchu z punktu widzenia świadomości, która w pewnym momencie zaczyna się „materializować", czy za punkt wyjścia obiera się materię, która, poruszając się w kierunku „spirytualizacji", staje się świadoma samej sobie. (W jak niewielkim stopniu Marks wątpił w te fundamentalne tezy swego nauczyciela, widać po roli, jaką przypisywał samoświadomości w postaci świadomości klasowej w dziejach). Inaczej mówiąc, Marks nie był większym „materialistą dialektycznym" niż Hegel „idealistą dialektycznym"; samo pojęcie dialektycznego ruchu, rozumianego przez Hegla jako uniwersalne prawo i przejętego przez Marksa, sprawia że terminy „idealizm" i „materializm" tracą sens. Marks, zwłaszcza we wczesnych pismach, jest tego całkiem świadom i wie, że odrzucenie przezeń tradycji i Hegla nie tkwi w jego „materializmie", ale w odmowie przyjęcia założenia, że różnicę pomiędzy życiem ludzkim a zwierzęcym stanowi ratio, czyli myśl, że, mówiąc słowami Hegla, „człowiek jest z istoty swojej du-

chem"; dla młodego Marksa człowiek jest z istoty swojej bytem przyrodniczym wyposażonym w zdolność działania (ein tatiges Naturwesen), a jego działanie pozostaje „przyrodnicze", ponieważ polega na pracy — wymianie materii pomiędzy człowiekiem a przyrodą11. Zwrot Marksa, podobnie jak Kierkegaarda i Nietzschego, sięga sedna sprawy: wszyscy oni kwestionują tradycyjną hierarchię zdolności ludzkich, lub, ujmując rzecz inaczej, pytają, co jest cechą specyficznie ludzką, nie zamierzają bowiem budować systemów lub Weltanschauungen na jakiejkolwiek przesłance.

Od czasów powstania nauki nowożytnej, której duch został wyrażony w kartezjańskiej filozofii wątpienia i nieufności, ramy pojęciowe tradycji nie były już bezpieczne. Dychotomia kontemplacji i działania, tradycyjna hierarchia, która orzekła, że prawdę ostatecznie postrzega się jedynie w bezsłownym i bezczynnym widzeniu, nie dawała się utrzymać w sytuacji, gdy nauka stała się aktywna i aby posiąść wiedzę wkraczała czynem. Kiedy zniknęła ufność w to, że rzeczy jawią się takimi, jakimi są naprawdę, wątpliwe stało się pojęcie prawdy jako objawienia, a wraz z nim niekwestionowana wiara w objawionego Boga. Pojęcie „teorii" zmieniło swój sens. Nie oznaczało już systemu rozumnie powiązanych prawd, które jako takie nie były wytworzone przez człowieka, lecz dane rozumowi i zmysłom. Zaczęło natomiast oznaczać nowoczesną teorię naukową, która jest hipotezą roboczą, zmieniającą się zależnie od osiągniętych wyników i stosowaną nie, dlatego, że coś „objawia", ale dla jej skuteczności. W wyniku tego samego procesu idee Platona straciły swą autonomiczną moc objaśniania świata i kosmosu. Z początku stały się tym, czym były dla Platona jedynie w swej relacji do sfery polityki — normami i miarami bądź regulatywnymi, ograniczającymi czynnikami rozumującego umysłu samego człowieka, jakimi stały się później dla Kanta. Następnie, po tym, jak prymat myślenia nad działaniem, prymat umysłu zalecającego swe zasady działaniom ludzi został utracony w wyniku przekształcenia całego świata przez rewolucję przemysłową — przekształcenia, którego sukces

Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne (Dzieła wybrane, t. I, wyd. cyt.. s. 626).

dowodzi, jak się zdaje, że ludzkie poczynania i wytwory wyznaczają zasady rozumowi — idee te stały się w końcu jedynie wartościami, których wagę określa nie jeden czy wielu

ludzi, ale społeczeństwo jako całość z jego wciąż zmieniającymi się potrzebami funkcjonalnymi.

Te wzajemnie wymienne wartości są jedynymi „ideami", jakie pozostały „uspołecznionym ludziom" (i jedynymi, jakie ludzie ci rozumieją). Są to ludzie, którzy postanowili nigdy nie opuszczać platońskiej „jaskini" codziennych ludzkich spraw i nigdy nie zapuszczać się samodzielnie w świat i życie, które wszechobecna funkcjonalizacja społeczeństwa nowożytnego pozbawiła być może jednej z najbardziej elementarnych cech — zdziwienia nad tym, co jest. Właśnie ten rozwój wydarzeń znalazł odbicie i zapowiedź w myśli politycznej Marksa. Odwracając tradycję do góry nogami w obrębie jej własnych ram, nie pozbył się on w istocie platońskich idei, choć rzeczywiście zauważył pociemnienie czystego nieba, gdzie idee te, jak również wiele innych przedstawień, niegdyś ukazywały się ludzkim oczom.

Koncepcja historii: starożytna i nowożytna

I Historia i natura

Zacznijmy od Herodota, ojca historiografii Zachodu, którego już Cycero nazywał pater historiae1. W pierwszym zdaniu Wojen perskich Herodot mówi nam, że celem jego przedsięwzięcia jest zachowanie tego, co zawdzięcza swe istnienie ludziom— aby nie zniszczało pod naporem czasu i aby nadać wspaniałym, zdumiewającym czynom Greków i barbarzyńców taką chwałę, która zapewni im pamięć u potomności i tym samym utrwali blask ich sławy na całe stulecia.

Cyceron, O prawach I, 5 (w: Pisma filozoficzne, t. II, Warszawa 1960, s. 199) oraz De oratore II, 55. Herodot, pierwszy historyk, nie dysponował jeszcze słowem dla oznaczenia historii. Posługiwał się terminem iaxope.iv, ale nie w sensie „narracji historycznej". Podobnie jak, poznawać, słowo wtopią, pochodzi od I&-, widzieć, a (czap znaczyło pierwotnie „naoczny świadek", a następnie — ten, kto sprawdza świadectwa i zdobywa prawdę poprzez badanie. Stąd ma podwójne znaczenie: zaświadczać i badać. (Patrz Max Pohlenz, Herodot, der erste Geschichtschreiber des Abendlandes, Leip-zig-Berlin 1937, s. 44). W sprawie Herodota i naszej koncepcji historii patrz zwłaszcza C. N. Cochrane, Christianity and Classical Culture, New York 1944, r. 12, jeden z najbardziej inspirujących i interesujących tekstów w literaturze przedmiotu. Główna teza autora, a mianowicie że Herodota należy zaliczać do jońskiej szkoły filozoficznej i uważać za kontynuatora Heraklita, nie jest przekonująca. W sposób sprzeczny ze źródłami starożytnymi Cochrane interpretuje naukę historii jako część filozofii greckiej. Patrz przypis 6, a także Karl Reinhardt Herodots Persegeschichten w: Von Werken und Formen, Godesberg 1948.

Mówi nam to wiele, ale jednak wciąż zbyt mało. Troska o nieśmiertelność nie jest dla nas rzeczą oczywistą, zaś Herodot, dla którego była ona czymś naturalnym, dużo nam o niej nie opowiada. Jego rozumienie zadania historii — ratowanie czynów ludzkich od nietrwałości wynikającej z zapomnienia — zakorzenione było w greckim pojmowaniu i doświadczaniu natury, obejmującym wszystkie rzeczy, które powstają samoistnie bez udziału ludzi lub bogów — bogowie Olimpu nie rościli sobie pretensji do stworzenia świata2 — i tym samym są nieśmiertelni. Rzeczy natury obecne są zawsze, a zatem nie grozi im zapomnienie; ponieważ są wieczne, nie potrzebują ludzkiej pamięci dla swego dalszego istnienia. Sfera wiecznego bycia obejmuje wszystkie żyjące istoty, także i człowieka, zaś Arystoteles zapewnia nas, że człowiek, na tyle, na ile jest bytem przyrodniczym i należy do gatunku ludzkiego, posiada nieśmiertelność; dzięki kołpwemu cyklowi życia natura zapewnia ten sam rodzaj wiecznego bycia zarówno tym rzeczom, które rodzą się i umierają, jak i tym, które są i nie zmieniają się. „Istnieć znaczy dla jestestw żywych to samo co żyć", a istnienie wieczne) odpowiada, prokreacji'.

2 „Bogowie większości ludów przypisują sobie stworzenie świata. Bogowie Olimpu nie roszczą sobie takich pretensji. Oni go tylko zdobyli". (Gilbert Murray, Fwe Stages of Greek Religion, wyd. Anchor,

s. 4;). Przeciw temu stwierdzeniu argumentuje się nieraz, że Platon w Timajosie wprowadza stwórcę świata. Bóg Platona nie jest jednak prawdziwym stwórcą; jest to demiurg, budowniczy świata, który nie stwarza z nicości. Ponadto, Platon przedstawia tę opowieść w formie wymyślonego przez siebie mitu, którego, podobnie jak innych swych mitów, nie podaje jako prawdy. To, że żaden bóg i żaden człowiek nigdy nie stworzyli kosmosu, wyłożone jest pięknie u Heraklita, we fragmencie 30 (Diels), „Porządek jednaki dla wszystkiego, ani tworem boskim ani ludzkim, był, jest i będzie; ogień wieczny, regularnie wzniecany, regularnie gasnący". (Cyt. wg przekładu Adama Czef-niawskiego, w: I, 1989, s. 6).

3 O duszy, 415b13, przeł. Paweł Siwek, Warszawa 1988, s. 83. Patrz także Ekonomika, 134b24: Natura zapewnia wieczne istnienie gatunkom przez „regularne następstwo", ale nie może tego uczynić wobec jednostki (w: Polityka, przeł. L. Piotrowicz, Warszaw* 1964, s. 370). W naszym kontekście nie ma znaczenia, że nie jest to

Ten wieczny powrót jest niewątpliwie „największym możliwym zbliżeniem świata stawania się do świata bytu"4, ale nie daje on oczywiście nieśmiertelności jednostkom ludzkim; przeciwnie, w kosmosie, gdzie wszystko było nieśmiertelne, to właśnie śmiertelność stała się znamieniem ludzkiej egzystencji. Ludzie są „śmiertelnikami",

jedynymi istniejącymi rzeczami śmiertelnymi, albowiem zwierzęta istnieją jedynie jako członkowie gatunku, a nie jako jednostki. Śmiertelność ludzka polega na tym, że życie jednostkowe, fitoc, o rozpoznawalnej historii życia od narodzin do śmierci, powstaje z życia biologicznego, Cco/f. Życie jednostkowe wyróżnia się spośród wszystkich innych ruchem prostoliniowym, który, by tak rzec, przecina kołowy ruch życia biologicznego. Oto śmiertelność: poruszanie się wzdłuż prostej linii we wszechświecie, gdzie wszystko, o ile w ogóle się porusza, porusza się w porządku cyklicznym. Kiedykolwiek ludzie urzeczywistniają swe cele, uprawiając spokojną ziemię, kierując swobodnie wiejące wiatry w swoje żagle, pokonując wiecznie toczące się fale, ingerują w ruch, który nie ma celu i toczy się sam dla siebie. Kiedy Sofokles (w sławnym chórze z Antygony) mówi, że nic nie jest bardziej zdumiewające niż człowiek, ukazuje to przywołując celowe czynniki ludzkie, które zadają gwałt naturze, ponieważ zakłócają to, co przy nieobecności śmiertelników byłoby wiecznym spokojem wiecznego bytu, który trwa lub toczy się według własnych praw.

Trudno nam uświadomić sobie, że wielkich czynów i dzieł, do których zdolni są śmiertelnicy i które stają się przedmiotem narracji historyka, nie uznawano za części wszechobejmującej całości lub procesu; przeciwnie, akcent spoczywał zawsze na pojedynczych przypadkach i pojedynczych aktach. Te pojedyncze przypadki, czyny lub zdarzenia, zakłócają kołowy ruch codziennego życia w takim samym sensie, w jakim prosto-

traktat Arystotelesa, lecz jednego z jego uczniów, bowiem tę samą myśl znajdujemy w O powstawaniu i ginięciu, 33ia-b (Warszawa 1981, s. 59-60) w koncepcji powstawania, które dokonuje się cyklicznie

Ta sama myśl o „nieśmiertelnym gatunku ludzkim" pojawia się u Platona, Prawa, 721. Patrz przypis 9.

4 Nietzsche, Wille zur Uacht, Nr 617, Wyd. Króner, 1930.

Mówi nam to wiele, ale jednak wciąż zbyt mało. Troska o nieśmiertelność nie jest dla nas rzeczą oczywistą, zaś Herodot, dla którego była ona czymś naturalnym, dużo nam o niej nie opowiada. Jego rozumienie zadania historii — ratowanie czynów ludzkich od nietrwałości wynikającej z zapomnienia — zakorzenione było w greckim pojmowaniu i doświadczaniu natury, obejmującym wszystkie rzeczy, które powstają samoistnie bez udziału ludzi lub bogów — bogowie Olimpu nie rościli sobie pretensji do stworzenia świata2 — i tym samym są nieśmiertelni. Rzeczy natury obecne są zawsze, a zatem nie grozi im zapomnienie; ponieważ są wieczne, nie potrzebują ludzkiej pamięci dla swego

dalszego istnienia. Sfera wiecznego bycia obejmuje wszystkie żyjące istoty, także i człowieka, zaś Arystoteles zapewnia nas, że człowiek, na tyle, na ile jest bytem przyrodniczym i należy do gatunku ludzkiego, posiada nieśmiertelność; dzięki kołowemu cyklowi życia natura zapewnia ten sam rodzaj wiecznego bycia zarówno tym rzeczom, które rodzą się i umierają, jak i tym, które są i nie zmieniają się. „Istnieć znaczy dla jestestw żywych to samo co żyć", a istnienie wieczne odpowiada, prokreacji3.

" „Bogowie większości ludów przypisują sobie stworzenie świata. Bogowie Olimpu nie roszczą sobie takich pretensji. Oni go tylko zdobyli". (Gilbert Murray, Fwe Stages of Greek Religion, wyd. Anchor, s. 45). Przeciw temu stwierdzeniu argumentuje się nieraz, że Platon w Timajosie wprowadza stwórcę świata. Bóg Platona nie jest jednak prawdziwym stwórcą; jest to demiurg, budowniczy świata, który nie stwarza z nicości. Ponadto, Platon przedstawia tę opowieść w formie wymyślonego przez siebie mitu, którego, podobnie jak innych swych mitów, nie podaje jako prawdy. To, że żaden bóg i żaden człowiek nigdy nie stworzyli kosmosu, wyłożone jest pięknie u Heraklita, we fragmencie 30 (Diels), „Porządek jednaki dla wszystkiego, ani tworem boskim ani ludzkim, był, jest i będzie; ogień wieczny, regularnie wzniecany, regularnie gasnący". (Cyt. wg przekładu Adama Czer-niawskiego, w: I, 1989, s. 6).

5 O duszy, 415bi 3, przeł. Paweł Siwek, Warszawa 1988, s. 83. Patrz także Ekonomika, 13^24: Natura zapewnia wieczne istnienie gatunkom przez „regularne następstwo" (Ttspfoóoc), ale nie może tego uczynić wobec jednostki (w: Polityka, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, s. 370). W naszym kontekście nie ma znaczenia, że nie jest

Ten wieczny powrót jest niewątpliwie „największym możliwym zbliżeniem świata stawania się do świata bytu"4, ale nie daje on oczywiście nieśmiertelności jednostkom ludzkim; przeciwnie, w kosmosie, gdzie wszystko było nieśmiertelne, to właśnie śmiertelność stała się znamieniem ludzkiej egzystencji. Ludzie są „śmiertelnikami", jedynymi istniejącymi rzeczami śmiertelnymi, albowiem zwierzęta istnieją jedynie jako członkowie gatunku, a nie jako jednostki. Śmiertelność ludzka polega na tym, że życie jednostkowe, , o rozpoznawalnej historii życia od narodzin do śmierci, powstaje z życia biologicznego, . Życie jednostkowe wyróżnia się spośród wszystkich innych ruchem prostoliniowym, który, by tak rzec, przecina kołowy ruch życia biologicznego. Oto śmiertelność: poruszanie się wzdłuż prostej linii we wszechświecie, gdzie wszystko, o ile w ogóle się porusza, porusza się w porządku cyklicznym. Kiedykolwiek ludzie urzeczywistniają swe cele, uprawiając spokojną ziemię, kierując swobodnie wiejące wiatry w swoje żagle, pokonując wiecznie toczące się fale, ingerują w ruch, który nie ma celu i toczy się sam dla siebie. Kiedy Sofokles (w sławnym chórze z Antygony) mówi, że nic nie jest bardziej zdumiewające niż człowiek, ukazuje to przywołując celowe czynniki ludzkie, które zadają gwałt naturze, ponieważ zakłócają to, co przy nieobecności

śmiertelników byłoby wiecznym spokojem wiecznego bytu, który trwa lub toczy się według własnych praw.

Trudno nam uświadomić sobie, że wielkich czynów i dziel, do których zdolni są śmiertelnicy i które stają się przedmiotem narracji historyka, nie uznawano za części wszechobejmującej całości lub procesu; przeciwnie, akcent spoczywał zawsze na pojedynczych przypadkach i pojedynczych aktach. Te pojedyncze przypadki, czyny lub zdarzenia, zakłócają kołowy ruch codziennego życia w takim samym sensie, w jakim prosto-

traktat Arystotelesa, lecz jednego z jego uczniów, bowiem tę samą myśl znajdujemy w O powstawaniu i ginięciu, 33ia-b (Warszawa 1981, s- 59-60) w koncepcji powstawania, które dokonuje się cyklicznie

Ta sama myśl o „nieśmiertelnym gatunku ludzkim" pojawia się u Platona, Prawa, 721. Patrz przypis 9.

Nietzsche, Macht, Nr 617, Wyd. Króner, 1930.

liniowe śmiertelników zakłóca kołowy ruch życia biologicznego. Przedmiotem historii są właśnie te zakłócenia, inaczej mówiąc, to co niezwykłe.

Kiedy w późnej starożytności zaczęły się spekulacje dotyczące natury dziejów jako procesu historycznego i historycznego losu ludów, ich powstania i upadku, w którym poszczególne działania i zdarzenia stanowiły część całości, od razu założono, że procesy te muszą mieć charakter cyrkularny. Ruch dziejów zaczęto interpretować na podobieństwo życia biologicznego. W kategoriach filozofii starożytnej mogło to znaczyć, że świat historii, świat śmiertelników, wcielony został w świat natury, wiecznie trwający wszechświat. Dla starożytnej poezji i historiografii znaczyło to jednak, że utracony został wcześniejszy sens wielkości śmiertelników, inny niż niewątpliwie potężniejsza wielkość bogów i natury.

U początków dziejów Zachodu milczącym założeniem historiografii było rozróżnienie pomiędzy śmiertelnością ludzi i nieśmiertelnością natury, pomiędzy rzeczami wytworzonymi przez człowieka i rzeczami, które powstają samoistnie. Wszystkie rzeczy zawdzięczające swe istnienie ludziom, takie jak dzieła, czyny i słowa, są zniszczalne, jak gdyby zarażone śmiertelnością swych autorów. Jeśli jednak śmiertelnikom uda się nadać swym dziełom, czynom i słowom pewną trwałość i powstrzymać ich niszczenie, to weszłyby one, przynajmniej w pewnym stopniu, do świata wiecznego trwania i zadomowiły się w nim, a sami śmiertelnicy znaleźliby swoje miejsce w kosmosie, w którym wszystko oprócz ludzi jest nieśmiertelne. Ludzką zdolnością pozwalającą to osiągnąć jest pamięć, Mnemozyne, uważana przeto za matkę wszystkich pozostałych muz.

Aby szybko i w miarę jasno pokazać, jak daleko odbiegliśmy dziś od greckiego rozumienia stosunku pomiędzy naturą i historią, pomiędzy kosmosem i ludźmi, pozwolę sobie przytoczyć słowa Rilkego i pozostawić je w oryginale; ich doskonałość chyba opiera się przekładowi.

Berge ruhn, von Sternen iiberprdchtigt; aber auch in ihnen flimmert Zeit. Ach, in meinem wilden Herzen ndehtigt obdachlos die Umergdnglichkeit...''

Tu nawet góry tylko na pozór spoczywają pod światłem gwiazd; powoli, potajemnie pochłania je czas; nic nie jest wieczne; nieśmiertelność uleciała ze świata, by znaleźć niepewną siedzibę w ciemnościach ludzkiego serca, które wciąż jeszcze potrafi pamiętać i powiedzieć: na zawsze. Nieśmiertelność lub niezniszczalność, jeśli w ogóle się pojawia, jest bezdomna. Jeśli spojrzy się na tę strofę oczami Greków, wydaje się jakby poeta usiłował z rozmysłem odwrócić relacje greckie: wszystko stało się zniszczalne, może z wyjątkiem ludzkiego serca; nieśmiertelność nie jest już obszarem, w którym poruszają się śmiertelnicy, lecz przyjęła swe bezdomne schronienie w samym sercu śmiertelności; nieśmiertelne rzeczy, dzieła i czyny, zdarzenia, a nawet słowa, mimo iż ludzie mogą wciąż jeszcze potrafić uzewnętrzniać, jak gdyby reifikować pamięć swych serc, utraciły swą siedzibę w świecie; świat i natura są zniszczalne, a zatem skoro rzeczy wytworzone przez człowieka, odkąd zaistniały, dzielą los całego bytu — zaczynają niszczeć z chwilą, w której się pojawiły.

Wraz w Herodotem słowa, czyny i zdarzenia — to znaczy to, co zawdzięcza swe istnienie wyłącznie ludziom — stały się przedmiotem historii. Są one najbardziej ulotne spośród wszystkich rzeczy będących tworem człowieka. Dzieła ludzkich rąk zawdzięczają część swego istnienia materiałowi dostarczanemu przez naturę, a tym samym mają w sobie pewną trwałość, jak gdyby pożyczoną od wiecznego bytu natury. Ale to, co dzieje się bezpośrednio pomiędzy śmiertelnikami, słowo mówione i wszystkie działania i czyny, które Grecy nazywali, w odróżnieniu od wytwarzania, nigdy nie mogą przetrwać chwili swego urzeczywistnienia; bez pomocy pamięci nie pozostawiłyby po sobie żadnego śladu. Zadanie poety i historiografia (obu Arystoteles umieszcza w tej samej kategorii, jako że ich przedmiotem jest polega na utrwalaniu pamięci. Dokonują tego przekładając np&Cic i działanie i mowę, na ten rodzaj, czyli wytwarzania, który ostatecznie stanie się słowem pisanym.

' Rilke, Aus dem Nachlass des Grafen C. W., I, wiersz X.

Poetyka, 14481325 oraz 14550 16-22. Jeśli chodzi o rozróżnienie pomiędzy poezją i historiografią — patrz tamże, r. 9.

Historia jako kategoria ludzkiej egzystencji jest oczywiście starsza niż słowo pisane, starsza niż Herodot, a nawet starsza niż Homer. Ujmując rzecz nie historycznie, lecz odwołując się do poezji, jej początkiem jest ów moment, kiedy Odyseusz na dworze króla Feaków słucha opowieści o własnych czynach i cierpieniach, historii swego życia, będącej teraz czymś, co zostało uzewnętrznione, „przedmiotem", który wszyscy mogą zobaczyć i usłyszeć. To, co było zwykłym zdarzeniem, stało się teraz „historią". Przekształcenie pojedynczych zdarzeń i zaszłości w historię było jednak tym samym „naśladownictwem działania" w słowach, które później wykorzystano w tragedii greckiej7, gdzie, jak zauważył niegdyś Burckhardt, „zewnętrzna akcja ukryta jest przed okiem widza" znajdując wyraz jedynie w doniesieniach posłańców, mimo że Grecy nie mieli obiekcji wobec ukazywania tego, co straszliwe8. Scena, w której Odyseusz słucha historii własnego życia, jest paradygmatem zarówno dla historii, jak i dla poezji; „pogodzenie z rzeczywistością", katharsis, które według Arystotelesa stanowi istotę tragedii, a według Hegla jest ostatecznym celem dziejów, dokonuje się przez łzy pamięci. Najgłębsze ludzkie pobudki leżące u podstaw historii i poezji pojawiają się tu w niezrównanej czystości; skoro słuchacz, aktor i cierpiący jest tą samą osobą, to wszystkie motywy zwykłej ciekawości i żądzy nowych informacji, co oczywiście zawsze odgrywało wielką rolę zarówno w badaniu historycznym, jak i w estetycznej przyjemności, są siłą rzeczy obce samemu Odyseuszowi, który znudziłby się raczej aniżeli wzruszył, gdyby historia oznaczała jedynie nowe wieści, a poezja tylko rozrywkę.

Takie rozróżnienia i refleksje mogą wydać się człowiekowi nowożytnemu banałem. Kryje się w nich jednak wielki i bolesny paradoks mający swój udział (być może większy niż jakikolwiek inny pojedynczy czynnik) w tragicznym aspekcie kultury greckiej i jego najwspanialszych przejawach. Paradoks polega na tym, że z jednej strony wszystko rozpatrywano i oceniano na tle rzeczy wiecznych, z drugiej zaś uważano,

7 W kwestii tragedii jako naśladownictwa działania patrz tamże, r. 6, i.

8 Griechische Kulturgeschichte, Króner, II, s. 289.

przynajmniej przed Platonem, że prawdziwa wielkość człowiecza tkwi w czynach i w słowach, a reprezentuje ją raczej Achilles, „ten, który dokonuje wielkich czynów i mówi słowa wielkie", niż wytwórca, choćby nawet poeta i pisarz. Paradoks ów, wyrażający się w tym, że wielkość rozumiana była w kategoriach trwałości, podczas gdy wielkości człowieka upatrywano w najbardziej ulotnych i najmniej trwałych czynnościach ludzkich, nawiedzał grecką poezję i historiografię, zakłócając również spokój filozofom.

W Grecji wczesnego okresu paradoks zyskał rozwiązanie poetyckie i niefilozoficzne. Polegało ono na nadawaniu przez poetów nieśmiertelnej sławy słowom i czynom, by

przetrwały nie tylko ulotny moment mowy i działania, ale nawet śmiertelne życie ich autora. Aż do szkoły sokratejskiej — być może z wyjątkiem Hezjoda — nie spotykamy żadnej rzeczywistej krytyki nieśmiertelnej sławy; nawet Heraklit uważał, że jest ona najwyższym z ludzkich dążeń, i chociaż ostro piętnował sytuację polityczną w swoim rodzinnym Efezie, nie zdarzyłoby mu się nigdy potępić sfery spraw ludzkich jako takiej lub wątpić w jej potencjalną wielkość.

Zmiana przygotowana przez Parmenidesa dokonała się wraz z Sokratesem i osiągnęła swoje apogeum w filozofii Platona, którego nauki dotyczące potencjalnej nieśmiertelności śmiertelnych ludzi stały się autorytatywne dla wszystkich szkół filozoficznych starożytności. Platon miał wprawdzie do czynienia wciąż z tym samym paradoksem i, jak się wydaje, był pierwszym, który ujmował to, że „każdy pożąda sławy i nie chce bezimienny leżeć w mogile", na tej samej płaszczyźnie, co naturalne pragnienie posiadania dzieci, dzięki któremu natura zapewnia nieśmiertelność gatunku, choć nie jednostki. W swej filozofii politycznej proponował zatem zamianę tych rzeczy, jak gdyby pragnienie zyskania nieśmiertelności przez sławę mogło być równie dobrze zaspokojone wówczas, kiedy ród ludzki żyje „nieśmiertelnie w swych następujących po sobie pokoleniach, jeden i ten sam pozostając wieczyście i przez swą moc płodzenia nowego życia uczestniczy w nieśmiertelności"; kiedy nakazał prawem płodzenie dzieci, miał najwyraźniej nadzieję, że wystarczy to dla zaspokojenia naturalnej tęsknoty za nieśmiertelnością żywionej przez „zwykłego

człowieka". Otóż ani Platon, ani Arystoteles nie wierzyli już, że człowiek może „unieśmiertelnić się" (w terminologii Arystotelesa, czynność, której przedmiotem wcale nie musi być czyjeś własne ja, nieśmiertelna sława imienia, lecz czynność obejmująca rozmaitość zajęć związanych z rzeczami nieśmiertelnymi w ogólności) dzięki wielkim czynom i słowom9. Odkryli oni w czynności samego myślenia ukrytą zdolność do odwracania się od całego obszaru spraw ludzkich, którego nie należy traktować nazbyt poważnie, ponieważ jawną niedorzecznością jest myśleć, że człowiek to najwyższy spośród istniejących bytów (Arystoteles). O ile płodzenie dzieci mogło wystarczać większości, to dla filozofa „unieśmiertelnienie" oznaczało zamieszkiwanie w sąsiedztwie tych rzeczy, które są wieczne, bytowanie tu i teraz w stanie czynnej uwagi, ale bez robienia czegokolwiek, bez dokonywania czynów lub wytwarzania czegokolwiek. Tak oto właściwą postawą śmiertelników, odkąd znaleźli się w sąsiedztwie tego co nie smiertelne, była bezczynna a nawet bezsłowna kontemplacja: Arystotelesowski, najwyższa i najbardziej człowiecza zdolność czystego widzenia, nie może przełożyć na słowa tego, co ogląda10, i podobnie ostateczna prawda, wyjawiona Platonowi dzięki wizji idei, jest,

czymś co nie daje się uchwycić w. słowach". Rozwiązanie starego paradoksu polegało, zatem na odmówieniu człowiekowi nie zdolności do „unieśmiertel-

9 Jeśli chodzi o Platona, patrz Prawa 721, gdzie całkiem jasno daje on do zrozumienia, że uważa gatunek ludzki za nieśmiertelny jedynie w pewnym sensie — a mianowicie o tyle, o ile kolejne pokolenia jako całość „sprzężone są" z całością czasu; ludzkość jako następstwo pokoleń i czas są równoczesne: „Ród ludzki sprzężony jest poniekąd nierozerwalnie z całym biegiem czasu, za nim zdąża i zdążać będzie nieustannie". Prawa, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1960, s. 167-168). Inaczej mówiąc, to w czym uczestniczą śmiertelni dzięki przynależności do nieśmiertelnego gatunku to tylko brak śmierci — t?6<xva(j(tx; nie jest to ponadczasowe trwanie wieczne — dst sivoa— w sąsiedztwo którego dopuszczony zostaje filozof, mimo iż jest tylko śmiertelnikiem. Jeśli chodzi o Arystotelesa, patrz Etyka Nikomachej-ska, ii77b30-35; i dalej.

10 Tamże, 1143336.

11 List siódmy. (Platon, Listy, Warszawa 1987).

nienia się", lecz możliwości oceniania samego siebie i własnych czynów na tle wiecznotrwałej wielkości kosmosu, zrównywania nieśmiertelności natury i bogów z własną nieśmiertelną wielkością. Rozwiązanie to odbyło się wyraźnie kosztem „tego który dokonywał wielkich czynów i mówił słowa wielkie". Poeci i historycy różnili się od filozofów tym, że akcep-towali przyjęte ogólnie wśród Greków pojęcie wielkości, wa, z której brał się splendor i na koniec wieczna sława, mogła być przypisana jedynie rzeczom już „wielkim", to znaczy posiadającym jakość roztaczającą blask, która wyróż-niała je spośród wszystkich innych i umożliwiała splendor. To, to wielkie, zasługiwało na nieśmiertelność i należało je dopuś-cić do towarzystwa rzeczy trwających wiecznie, które swym niedościgłym majestatem otaczały znikomość śmiertelników. Poprzez historię ludzie stali się niemal równi naturze, i tylko te zdarzenia, czyny lub słowa, które samoistnie urosły na tyle, by sprostać wiecznemu wyzwaniu rzucanemu przez wszechświat można nazwać historycznymi. Nie tylko poeta Homer i nie tylko dziejopis Herodot, ale nawet o wiele bardziej wyważony w sądach Tukidydes, który ustalił wzorce dla historiografii, mówi nam wprost na początku Wojny peloponeskiej, że napisał swe dzieło ze względu na „wielkość" wojny, „był to bowiem największy ruch, jaki wstrząsnął Hellenami i pewną częścią ludów barbarzyńskich, a można powiedzieć nawet, że i przeważającą częścią ludzkości"*.

Troska o wielkość, tak widoczna w greckiej poezji i historiografii, opiera się na najściślejszym związku między koncepcjami natury i historii. Ich wspólnym mianownikiem jest nieśmiertelność, którą natura posiada bez wysiłku i czyjejkolwiek

pomocy; śmiertelnicy muszą zatem starać się ją osiągnąć, jeśli chcą sprostać światu, w którym się urodzili, oraz otaczającym ich rzeczom, w których towarzystwie znaleźli się na chwilę. Historia i natura nie są zatem wcale sobie przeciwstawne w tym związku. Historia przyjmuje do swej pamięci tych śmiertelników, którzy czynem i słowem udowodnili, że są warci natury, a ich wieczna sława oznacza, że pomimo swej śmiertelności, mogą pozostać u boku rzeczy wiecznych.

Przeł. K. Kumaniecki, Warszawa 1988, s. 1 (przyp. tłum.).

Nasza nowożytna koncepcja historii związana jest w nie mniejszym stopniu z naszą nowożytną koncepcją natury niż odpowiadające im, choć bardzo odmienne, koncepcje tkwiące u początków naszych dziejów. Pełne znaczenie tych nowożytnych pojęć można dostrzec dopiero wtedy, gdy odkryje się ich wspólne źródło. Dziewiętnastowieczne przeciwstawienie nauk przyrodniczych i humanistycznych wraz z rzekomo absolutną obiektywnością naukowców-przyrodników należy już do przeszłości. Przedstawiciele nauk przyrodniczych przyznają dziś, że wraz z eksperymentem, przy testowaniu procesów przyrodniczych w wyznaczonych z góry warunkach, i wraz z obserwatorem, który śledząc eksperyment staje się jednym z jego uwarunkowań, w „obiektywne" procesy przyrodnicze wprowadzany jest czynnik „subiektywny".

„Najważniejszym spośród nowych wyników fizyki jądrowej było stwierdzenie możliwości zastosowania zupełnie różnych rodzajów praw przyrodniczych do jednego i tego samego zdarzenia fizycznego bez popadnięcia w sprzeczność. Wynika to stąd, że wewnątrz systemu praw opartych na pewnych fundamentalnych ideach sensowne są tylko niektóre, wyraźnie określone sposoby stawiania pytań, a tym samym że system taki jest odrębny od innych, które pozwalają na postawienie odmiennych pytań"12.

Inaczej mówiąc, skoro eksperyment „jest pytaniem stawianym naturze" (Galileusz)1', odpowiedzi nauki zawsze pozostaną odpowiedziami na pytania postawione przez ludzi; źródłem nieporozumień w kwestii „obiektywności" było przypuszczenie, że mogą istnieć odpowiedzi bez pytań i wyniki niezależne od istoty zadającej pytania. Fizyka, jak już dziś wiemy, jest niemniej antropocentrycznym wejrzeniem w to, co jest, niż badania historyczne. A zatem stary spór pomiędzy „subiektywnością historiografii i „obiektywnością" fizyki stracił wiele na swym znaczeniu14.

12 W. Heisenberg, Philosophic Problems of Nuclear Science, New York 1952, s. 23.

13 Cytowane za Alexandre Koyre, An Experiment in Measurement, „Proceedings of the American Philosophical Society", vol. 97, 2, 195 3

Historyk nowożytny z reguły nie zdaje sobie jeszcze sprawy z tego, że przedstawiciele nauk przyrodniczych, przed którymi musiał tak długo bronić swych „naukowych kryteriów", znajdują się w tej samej sytuacji; będzie on zatem prawdopodobnie gotów przeformułować stare rozróżnienie pomiędzy nauką przyrodniczą i nauką historii na nowe, pozornie bardziej naukowe kategorie. Jest tak dlatego, że problem obiektywności w naukach historycznych to coś więcej niż tylko zwykły kłopot natury technicznej. Obiektywność, „unicestwienie ja" jako warunek „czystego widzenia" (das reine Sehen der Dinge — Ranke), oznaczała powstrzymanie się historyka od przypisywania chwały lub winy oraz postawę absolutnego dystansu, z którego będzie on śledził bieg wypadków, jakie odsłoniły się dzięki dokumentom źródłowym. Jedyne ograniczenie tej postawy, określonej przez Droysena jako „obiektywność eunucha"15, tkwiło w konieczności selekcjonowania materiału z masy faktów, która w porównaniu z ograniczonymi możliwościami umysłu ludzkiego i ograniczonym czasem życia ludzkiego wydawała się nieskończona. Obiektywność, inaczej mówiąc, oznaczała, że historyk nie będzie ingerował, i że nie będzie niczego wyróżniał. Łatwiej było, rzecz jasna, zrealizować to drugie, powstrzymanie się od przypisywania chwały lub winy, aniżeli nieingerencję; każdy dobór materiału w pewnym sensie ingeruje w historię, a wszelkie kryteria selekcji układają bieg wydarzeń według określonych warunków wymyślonych przez człowieka, bardzo podobnych do warunków, jakie w naukach ścisłych wyznacza się procesom przyrodniczym podczas eksperymentu.

To samo stwierdził ponad dwadzieścia lat temu Edgar Wind w szkicu Some Points of Contacts between History and Natural Sciences (w Philosophy and History, Essays Presented to Ernst Cassirer, Oxford 1939). Wykazał on, że najnowsze odkrycia nauki, w wyniku których jest już °na o wiele mniej „dokładna", prowadzą do postawienia przez naukowców pytań, „które historycy zwykli uważać za własne". Uzrwne wydaje się, że tak fundamentalny i oczywisty argument nie odegrał żadnej roli w późniejszych dyskusjach nad metodologią i innymi kwestiami w naukach historycznych.

Cytowane w Friedrich Meinecke, Vom gestichtlichen Sinn und vom sin der Geschichte, Stuttgart, 1951.

zwykłego stopnia obiektywności są mowy, w których Tukidydes przedstawia punkty widzenia i interesy walczących partii

Nowożytna debata nad problemem obiektywności w naukach historycznych nie była w stanie choćby dotknąć fundamentalnych kwestii kryjących się w tym problemie, a działo

się tak, jak sądzę, dlatego że w epoce nowożytnej nie było już żadnych uwarunkowań towarzyszących bezstronności Homera czy obiektywności Tukidydesa. Homerycka bezstronność opierała się na założeniu, że to co wielkie jest oczywiste sarno przez się i roztacza blask samo z siebie; zadaniem poety (lub później historiografa) jest jedynie zachowanie chwały tych zdarzeń, która z istoty swej jest ulotna; gdyby miał zapomnieć o chwale należnej Hektorowi, zniszczyłby ją tym samym. W czasie swego krótkiego żywota wielkie czyny i słowa były w swej wielkości równie rzeczywiste jak kamień czy dom — mógł je oglądać i słuchać ich każdy. Wielkość łatwo było rozpoznać jako to, co sam© przez się aspiruje do nieśmiertelna, ści — to znaczy, ujmując rzecz negatywnie, jako heroiczną pogardę dla wszystkiego, co przychodzi i odchodzi, dla każdego życia jednostkowego, w tym także dla własnego życia. Ten sens wielkości nie mógł przetrwać w nienaruszonym stanie do ery chrześcijańskiej z bardzo prostego powodu, a mianowicie dlatego, że zgodnie z nauką chrześcijańską stosunek pomiędzy życiem a światem stanowi dokładne przeciwieństwo tej relacji w świecie starożytnej Grecji i Rzymu; w chrześcijaństwie nieśmiertelny jest nie świat lub wiecznie powracający cykl życia, lecz wyłącznie życie jednostki. To świat przemija; ludzie żyją wiecznie. To odwrócenie dokonane przez chrześcijaństwo opiera się na całkowicie odmiennej nauce Hebrajczyków, którzy zawsze twierdzili, że to życie jest święte, świętsze aniżeli cokolwiek innego w świecie, i że człowiek jest najwyższym bytem na Ziemi.

Z owym wewnętrznym przeświadczeniem o świętości życia jako takiego, które pozostało nam nawet po tym, jak przeminęła pewność chrześcijańskiej wiary w życie po śmierci, wiąże się podkreślanie najwyższej wagi interesu własnego, tak widoczne w całej nowożytnej filozofii politycznej. W naszym kontekście oznacza to, że tukidydejski typ obiektywności, niezależnie od tego że może być podziwiany, nie ma już żadnej podstaw-

realnym życiu politycznym. Odkąd naszą naczelną i najważniejszą troską uczyniliśmy życie, nie mamy już miejsca na aktywność opartą na pogardzie dla dbałości o interes własny. Bezinteresowność może być wciąż cnotą religijną lub moralną, ale nie jest już cnotą polityczną. W tej sytuacji obiektywność utraciła swą ważność w codziennym doświadczeniu, oderwana została od realnego życia i stała się ową „martwą" kwestią akademicką, którą Droysen słusznie określił mianem „obiektywności eunucha".

Narodziny nowożytnej idei historii nie tylko zbiegły się w czasie z nowożytnym wątpieniem w realność zewnętrznego świata „obiektywnie" danego ludzkiej percepcji jako niezmienny przedmiot, ale także są przezeń w potężny sposób stymulowane. W kontekście naszych rozważań najważniejszą konsekwencją tego wątpienia było akcentowanie roli wrażenia jako wrażenia, które jest bardziej „realne" niż „odbierany" przedmiot, a w każdym razie stanowi jedyny bezpieczny grunt doświadczenia. W obliczu

tej subiektywizacji, która jest jednym z aspektów nasilającej się wciąż alienacji człowieka od świata, nie wytrzymywały próby żadne sądy; zostały one zredukowane do poziomu wrażeń i kończyły się na najniższym z nich wszystkich, na doznaniu smaku. Wymownym świadectwem tej degradacji jest nasz słownik. Wszystkie sądy, których nie inspiruje zasada moralna (uważana za rzecz starej daty) lub nie dyktuje jakaś korzyść własna, traktuje się jako kwestie „smaku", i to w sensie wcale nie różnym od tego, o co nam chodzi, gdy mówimy, że przedkładanie zupy rybnej nad grochówkę to sprawa smaku. Przekonanie to, pomimo prostactwa argumentów jego obrońców na płaszczyźnie teoretycznej, zaniepokoiło sumienie historyka dużo bardziej, ponieważ jest o wiele głębiej zakorzenione w ogólnym duchu epoki nowożytnej, niż rzekomo wyższe wzorce naukowe przedstawicieli nauk przyrodniczych.

W naturze sporów akademickich leży niestety to, że problemy metodologiczne łatwo przesłaniają kwestie bardziej fundamentalne. Zasadniczym faktem jeśli chodzi o nowożytną koncepcję historii jest to, że powstała ona w wiekach szesnastym i siedemnastym, kiedy dokonał się olbrzymi rozwój nauk przyrodniczych. Spośród cech charakterystycznych tej epoki, naszego myślenia i naszej percepcji zmysłowej, albowiem model, który zupełnie nie brałby w rachubę doświadczenia zmysłowego, a tym samym był całkowicie adekwatny względem przyrody w eksperymencie, jest nie tylko czymś „praktycznie nie do przyjęcia, ale nawet i nie do pomyślenia"", Inaczej mówiąc, problem nie polega na tym, że nie da się unaocznić współczesnego wszechświata fizycznego, ponieważ to jest rzeczą oczywistą przy założeniu, że natura sama nie odsłania się ludzkim zmysłom; niepokój zaczyna się z chwilą; gdy okazuje się, że przyroda jest czymś niepojmowalnym, to znaczy nie dającym się pomyśleć także w kategoriach czystego rozumowania.

Zależność myśli nowożytnej od odkryć nauk przyrodniczych widoczna jest najwyraźniej w wieku siedemnastym. Nie każdy przyznawał to równie ochoczo jak Hobbes, który przypisywał swą filozofię wyłącznie wynikom prac Kopernika, Galileusza, Keplera, Gasseendiego i Mersenne'a i który tak zapalczywie uznawał całą minioną filozofię za nonsens, że dorównywał mu w tym chyba tylko Luter ze swą pogardą dla „stulti philosophi". 'Nie potrzeba zresztą odwoływać się do radykalnie skrajnych wniosków Hobbesa (nie mówię o jego twierdzeniu, że człowiek jest zły z natury, ale o tym, że wedle Hobbesa rozróżnienie pomiędzy dobrem a złem nie ma sensu i że rozum nie jest wewnętrznym światłem odkrywającym prawdę, lecz zwykłą „zdolnością liczenia się ze skutkami"); otóż zasadnicze podejrzenie, iż ludzkie ziemskie doświadczenie stanowi karykaturę prawdy, jest w nie mniejszym stopniu obecne w obawie Kartezjusza, że zły duch może rządzić światem i ukrywać na zawsze prawdę przed umysłem istoty tak jawnie podległej błędom. W swej najmniej szkodliwej postaci przenika ono angielski empiryzm, gdzie sensowność tego co dane, rozpuszczona jest w materiale percepcji zmysłowej, a odsłania się jedynie dzięki nawykowi i powtarzanym doświadczeniom; na gruncie

skrajnego subiektywizmu człowiek jest koniec końców uwięziony w nierzeczywistym świecie

16 Erwin Schrodinger, Science and Humanism, Cambridge 1951 s. 25-26.

bezsensownych wrażeń zmysłowych, do którego nie może przeniknąć żadna prawda ani żadna rzeczywistość. Empiryzm jest tylko pozornie rewindykacją zmysłów, bowiem w istocie opiera się na założeniu, że sens nadać im może tylko zdroworozsądkowa argumentacja, a wychodzi ona zawsze od zadeklarowania niewiary w zdolność zmysłów do odsłaniania prawdy lub rzeczywistości. Purytanizm i empiryzm to w istocie dwie strony tego samego medalu. To samo fundamentalne podejrzenie stanowiło inspirację gigantycznego wysiłku Kanta, który chciał w taki sposób poddać ponownemu zbadaniu władze umysłu ludzkiego, aby kwestia Ding an Sich, to znaczy zdolność doświadczenia do odsłonięcia prawdy w sensie absolutnym, mogła pozostać w zawieszeniu.

O wiele bardziej bezpośrednie konsekwencje dla naszej koncepcji historii miała pozytywna wersja subiektywizmu zrodzona z tego samego problemu; wprawdzie wydaje się, że człowiek nie jest zdolny poznać danego mu świata, który nie jest jego dziełem, musi jednak być w stanie poznać przynajmniej to, co sam wytworzył. Ta pragmatyczna postawa znalazła pełny wyraz już u Vico, co wyjaśnia, dlaczego zwrócił on uwagę na historię, stając się tym samym jednym z ojców nowożytnej świadomości historycznej. Powiedział on: Geomet-rica demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus.11 (Możemy dowodzić kwestii geometrycznych ponieważ są naszym wytworem; aby dowodzić zagadnień przyrodniczych, musielibyśmy być ich autorami"). Vico zwrócił się do historii tylko dlatego, że „wytwarzanie natury" wciąż jeszcze uważał za rzecz niemożliwą. Vico odwrócił się od natury wcale nie powodowany tak zwanymi względami humanistycznymi, lecz wyłącznie w wyniku przeświadczenia, że historia jest „wytworem" ludzi, tak jak przyroda jest „wytworem" Boga; dlatego też prawda historyczna może być poznana przez ludzi, tych którzy „robią" historię, ale prawda fizykalna zarezerwowana jest dla twórcy wszechświata.

De nostri temporis studiorum ratione, iv. Cytowane za dwujęzycznym wydaniem W. F. Otto, Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung, Godesberg, I949s. 4I.

Często twierdzi się, że nauka nowożytna zrodziła się wtedy gdy poszukiwania odpowiedzi na pytanie „co" zastąpione zostały dociekaniami nad kwestią „jak". To przesunięcie akcentu jest rzeczą niemal oczywistą, jeśli zakłada się, że człowiek może poznać tylko to,

co sam wytworzył, jako że założenie takie pociąga za sobą z kolei przekonanie, że „znam" jakąś rzecz zawsze, gdy rozumiem, w jaki sposób powstała. W ten sam sposób i z tych samych powodów zainteresowanie przesunęło się z rzeczy na procesy, w efekcie czego rzeczy miały wkrótce stać się niemal przypadkowymi produktami ubocznymi procesów. Vico przestał interesować się przyrodą, ponieważ zakładał, że aby wniknąć w tajemnicę Stworzenia, należy zrozumieć proces stwórczy, podczas gdy zawsze dotąd uważano za rzecz oczywistą, iż można z powodzeniem zrozumieć wszechświat nie wiedząc wcale, jak Bóg go stworzył, lub, wedle Greków, jak powstały rzeczy samoistne. Od wieku siedemnastego głównym przedmiotem uwagi wszelkich badań naukowych, zarówno przyrodniczych, jak i historycznych, były procesy; jednakże tylko nowożytna technika (a nie sama nauka, niezależnie od tego jak wysoko rozwinięta), która zaczęła zastępować czynności ludzkie — pracę i wytwarzanie — procesami mechanicznymi dochodząc na koniec do inicjowania nowych procesów przyrodniczych, byłaby w pełni adekwatna względem ideału wiedzy wyznawanego przez Vico. W nowszych czasach, Vico, uważany przez wielu za ojca nowożytnej historiografii, zwróciłby się raczej nie do historii, lecz do techniki, albowiem właśnie ona rzeczywiście robi to, czego, zdaniem Vico, działanie boskie dokonuje w sferze przyrody, a działanie ludzkie w sferze dziejów.

Historia pojawiła się w epoce nowożytnej pod nie znaną dotąd postacią. Nie składała się już z czynów i cierpień człowieka i nie opowiadała o zdarzeniach oddziaływających na żywoty ludzi; stała się teraz procesem wytwarzanym przez człowieka, jedynym wszechogarniającym procesem, który zawdzięcza swe istnienie wyłącznie rodzajowi ludzkiemu. Obecnie także i ta cecha odróżniająca dzieje od natury należy do przeszłości. Wiemy dziś, że choć nie możemy „robić" przyrody w sensie stwarzania, jesteśmy w stanie z powodzeniem rozpoczynać nowe procesy przyrodnicze i że w pewnym sensie zatem wtwarzamy przyrodę", tak jak „robimy historię". To prawda, że osiągnęliśmy ten etap dopiero wraz z odkryciami fizyki jądrowej, w wyniku których, by tak rzec, siły przyrodnicze zostały rozpętane; procesy te nigdy nie zaistniałyby bez bezporedniej ingerencji ludzkiego działania. Etap ten wykracza daleko nie tylko poza epokę rzednowożytną, kiedy to dla zastępowania i zwielokrotniania siły ludzkiej używano wiatru i wody, ale także poza epokę przemysłową wraz z jej maszyną parową i silnikiem spalinowym, gdzie naśladowano siły przyrody i wykorzystano je jako środki produkcji będące wytworem ludzkim.

Współczesny spadek zainteresowania humanistyką, zwłaszcza w dziedzinie badań historycznych, co jest, jak można sądzić, nieuniknione we wszystkich na wskroś nowoczesnych krajach, harmonizuje z pierwszymi impulsami, jakie przywiodły do nowożytnej nauki historii. Natomiast zupełnie nie na miejscu jest dziś owa rezygnacja, która doprowadziła Vico do badań nad dziejami. W dziedzinie przyrodniczo-fizykalnej możemy dokonywać tego, co zdaniem Vico osiągnąć można jedynie w sferze dziejów. Zaczęliśmy ingerować czynem w przyrodę, tak jak zazwyczaj ingerowaliśmy w dzieje. Jeśli chodzi o same procesy, okazało się, że człowiek potrafi inicjować procesy przyrodnicze,

które nie zaistniałyby bez ingerencji ludzkiej, podobnie jak zdolny jest rozpoczynać coś nowego w dziedzinie spraw ludzkich.

Wraz z początkiem wieku dwudziestego technika stała się miejscem spotkania nauk przyrodniczych i historycznych; wprawdzie żadne spośród wielkich odkryć naukowych nie zostało dokonane dla celów pragmatycznych, technicznych lub praktycznych (pragmatyzm w sensie wulgarnym obalony został przez fakty z rozwoju nauki), ale taki obrót rzeczy doskonale zgadza się z najgłębszymi intencjami nauki nowożytnej. Stosunkowo nowe nauki społeczne, które tak szybko stały się dla historii tym, czym dla fizyki była technika, mogą posługiwać się eksperymentem w bardziej prymitywny i mniej wiarygodny sposób niż czynią to nauki przyrodnicze, ale metoda jest taka sama: one także wyznaczają warunki ludz-kiego zachowania, tak jak fizyka nowych czasów wyznacza warunki procesom przyrodniczym. Jeżeli ich terminologia jest i żadne inżynieryjne zarządzanie sprawami ludzkimi nie będzje jej nigdy w stanie wyeliminować, tak samo jak żadne kształcę nie rozwagi nie da nigdy mądrości polegającej na wiedzy o tym, co się robi. Jedynie przy totalnym uwarunkowaniu, to znaczy totalnym zniesieniu działania, można by mieć nadziej na uporanie się z nieprzewidywalnością. Nawet przewidywalność ludzkiego zachowania, którą terror polityczny może wymusić na stosunkowo długie okresy czasu, nie jest w staniel zmienić samej istoty spraw ludzkich raz na zawsze, bowienj także i jego przyszłość nigdy nie jest pewna. Działanie ludzkiej podobnie jak wszystkie inne ściśle polityczne zjawiska, związane jest z faktem, że nie jeden człowiek, lecz ludzie zamieszkują Ziemię jest to jeden z fundamentalnych wyznaczników życia ludzkiego, opierającego się również na fakcie, iż rodzą się ludzie [natalitj], w wyniku czego świat ludzki nieustannie nawiedzają obcy przybysze, których działań i reak-cji nie mogą przewidzieć ci, którzy już na nim są i niebawem zeń odejdą. Jeśli zatem, rozpoczynając procesy przyrodniczej zaczęliśmy działać wewnątrz przyrody, wyraźnie zaczęliśmy wnosić cechującą nas nieprzewidywalność w obszar, którym, jak sądziliśmy, rządzą nieubłagane prawa. „Żelazne prawo" historii zawsze było jedynie metaforą zapożyczoną z przyrody; metafora ta już nas jednak nie przekonuje, ponieważ okazało się, iż od momentu, gdy ludzie, naukowcy i technicy czy po prostu budowniczowie sztucznego świata, zdecydowali się ingerować i nie pozostawiać już przyrody samej sobie, nauki przyrodnicze w żaden sposób nie mogą być pewne niekwestionowalnych rządów prawa w naturze.

Technika — grunt, na którym w naszych czasach spotykają się i wzajem przenikają obszary historii i przyrody — odsyła nas ku związkowi między koncepcjami natury i dziejów, które pojawiły się wraz z powstaniem epoki nowożytnej w wiekach szesnastym i siedemnastym. Związek ów tkwi w pojęciu procesu; obie koncepcje zakładają, że myślimy i rozważamy wszystko w kategoriach procesów, nie interesując się pojedynczymi bytami czy jednostkowymi zdarzeniami i ich poszczególnymi, odrębnymi przyczynami. Kluczowe terminy nowożytnej historiografii — „rozwój" i „postęp" — były w wieku dziewiętnastym podstawowymi terminami również dla

wych wówczas dziedzin nauk przyrodniczych, zwłaszcza dla biologii i geologii; pierwsza z nich ujmowała życie zwierzęce, druga zaś nawet materię nieorganiczną, w kategoriach proce-sów historycznych. Technika, w sensie nowożytnym, poprzedzona była przez rozmaite nauki historii naturalnej, historię życia biologicznego, Ziemi, wszechświata. Wzajemne dostosowanie terminologii dwóch dziedzin badań naukowych dokonato się zanim jeszcze spór pomiędzy naukami przyrodniczymi historycznymi tak zaprzątnął uwagę świata naukowego, że przesłonił kwestie fundamentalne.

Rozwój nauk przyrodniczych w ostatnim okresie całkowicie rozwiał te niejasności. Odsłonił nam wspólne źródło konepcji natury i historii w epoce nowożytnej, ukazując, że ich wspólny mianownik tkwi w pojęciu procesu — podobnie jak wspólny mianownik koncepcji natury i historii w okresie starożytnym tkwił w pojęciu nieśmiertelności. Jednakże do-świadczenie leżące u podstaw nowożytnego pojęcia procesu, inaczej niż doświadczenie tkwiące u podłoża starożytnego (pojęcia nieśmiertelności, nie jest wcale doświadczeniem poczynionym przez człowieka w otaczającym go świecie; przeciwnie, wyrasta ono z utraty nadziei na doświadczenie i pozna-nie kiedykolwiek w adekwatny sposób wszystkiego, co jest dane człowiekowi, a nie jest jego wytworem. Aby oprzeć się płynącej stąd rozpaczy, człowiek nowożytny zebrał wszystkie swe siły; tracąc nadzieję na znalezienie kiedykolwiek prawdy poprzez samą kontemplację, zaczął wypróbowywać swe zdol-ności do działania, a czyniąc to, nie mógł nie uświadomić sobie, że gdziekolwiek działa, tam rozpoczyna procesy. Pojęcie procesu nie wskazuje obiektywnej cechy historii lub przyrody; jest to nieuchronny rezultat ludzkiego działania. Pierwszym wynikiem ludzkiego działania w historii jest to, że historia staje się procesem, a z kolei najbardziej nieodparty argument na rzecz działania w przyrodzie pod postacią badań naukowych mówi dziś, że „przyroda jest procesem", jak ujął to Whitehead. Działanie w przyrodzie, wnoszenie cechującej poczynania człowieka nieprzewidywalności w dziedzinę, w której mamy do czynienia z żywiołami, których przypuszczalnie nigdy nie będziemy w stanie w rzetelny sposób kontrolować, jest rzeczą dostatecznie groźną. Jeszcze bardziej niebezpieczne byłoby

nego kształtu; aby nabrać znaczenia, nie potrzebowało rozwijających się i ogarniających daną rzecz procesów, Herodot chciał „wypowiedzieć to, co jest" ponieważ mówienie i pisanie daje trwałość temu, co nie pozostawia po sobie śladu i jest ulotne — „wytwarza pamięć" o tym, jak mówili Grecy; niemniej nigdy nie wątpił, że każda była czy aktualna rzecz niesie swój sens w sobie: i potrzebuje jedynie słowa, by go objawić, „odkrywać przez słowa"), by „ukazać wielkie czyny publicznie". Strumień narracji Herodota jest

dostatecznie swobodny, by pozostawiać miejsce na wiele opowieści, ale nie ma tam nic, co wskazywałoby, że to co-ogólne udziela sensu i znaczenia temu co szczegółowe.

Dla owej przemiany nie ma znaczenia to, czy grecka poezja i historiografia upatrywały sens zdarzenia w jakiejś niedościgłej wielkości, która uzasadniała pamięć o nim u potomnych, bądź czy Rzymianie pojmowali historię jako składnicę przykładów wziętych z rzeczywistych zachowań w sferze polityki, ukazującą czego tradycja, autorytet przodków, wymaga od każdego pokolenia i co przeszłość nagromadziła dla pożytku teraźniejszości. Nasze wyobrażenie procesu historycznego unieważniło obie te koncepcje, obdarzając zwykłą sekwencję czasu doniosłością i godnością, jakich nigdy przedtem jej nie nadawano.

Ze względu na akcentowanie w epoce nowożytnej czasu i następstwa czasu twierdzi się często, że nasza świadomość historyczna wywodzi się z tradycji judeochrześcijańskiej i jej koncepcji czasu prostoliniowego oraz idei boskiej opatrzności, nadającej całości historycznego czasu człowieka jedność planu zbawienia — idei, która rzeczywiście kontrastuje zarówno z podkreślaniem w okresie klasycznego antyku znaczenia indywidualnych zdarzeń i zjawisk, jak i ze spekulacjami na temat czasu cyklicznego w okresie późnej starożytności. Na poparcie tezy, wedle której nowożytna świadomość historyczna wywodzi się z religii chrześcijańskiej i powstała w wyniku sekularyzacji kategorii pierwotnie teologicznych przytoczono już wiele dowodów. Mówi się, iż tylko nasza tradycja religijna zna początek oraz, w wersji chrześcijańskiej, koniec świata; jeśli życie ludzkie na Ziemi wypełnia boski plan zbawienia, to sama jego sekwencja musi kryć w sobie znaczenie, które jest

niezależne od wszystkich pojedynczych zjawisk i wykracza poza nie. A zatem, twierdzi się dalej, „wyraźny zarys historii świata" nie pojawia się przed chrześcijaństwem, zaś pierwsza filozofia dziejów przedstawiona została w Państwie Bożym Augustyna. To prawda, że u Augustyna znajdujemy przekonanie, że same dzieje, a mianowicie to, co ma sens i znaczenie, można oddzielić od pojedynczych zdarzeń historycznych powiązanych w narracji chronologicznej. Mówi on wprost, że „chociaż wiadomo, że opis historyczny zajmuje się również instytucjami pochodzącymi od ludzi w przeszłości, jednak samej historii nie powinno się zaliczać do ludzkich ustanowień"19.

Podobieństwo między nowożytną i chrześcijańską koncepcją historii jest jednak złudne. Opiera się ono na porównaniu ze spekulacjami na temat cyklicznego biegu dziejów z okresu późnej starożytności i pomija koncepcje historii klasycznego okresu Grecji i Rzymu. Porównanie to poparte jest faktem, że sam Augustyn, kiedy odpierał pogańskie spekulacje na temat czasu, zajmował się w pierwszym rzędzie teoriami czasu cyklicznego swej własnej epoki, których, ze względu na absolutną wyjątkowość życia i śmierci Chrystusa na Ziemi, rzeczywiście nie mógł zaakceptować żaden chrześcijanin; „raz tylko umarł Chrystus za grzechy nasze, a «powstawszy z martwych więcej nie umiera...»"20. Dzisiejsi interpretatorzy łatwo zapominają, że Augustyn głosił wyjątkowość zdarzenia, co brzmi dla nas swojsko, jedynie w tym konkretnym przypadku największego zdarzenia w

dziejach ludzkich, kiedy wieczność wdarła się jak gdyby w bieg doczesnej śmiertelności; nigdy nie głosił jednak, jak my to czynimy, wyjątkowości zwykłych zdarzeń świeckich. Sam fakt, że problem dziejów powstał w myśli chrześcijańskiej dopiero u Augustyna, powinien skłonić nas do powątpiewania w jego chrześcijańskie zrodła, tym bardziej że pojawił się on w augustyńskiej teologii i filozofii w wyniku pewnego wydarzenia. Upadek Rzymu

O nauce chrześcijańskiej, i, 28, 44, przeł. J. Gulowski, Warszawa 1989. s. 97.

0 Państwie Bożym, XII, 14, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1977, t. II, s. 66.

nego kształtu; aby nabrać znaczenia, nie potrzebowało rozwijających się i ogarniających daną rzecz procesów, Herodot chciał „wypowiedzieć to, co jest", ponieważ-mówienie i pisanie daje trwałość temu, co nie pozostawia po sobie śladu i jest ulotne — „wytwarza pamięć" o tym, jak mówili Grecy; niemniej nigdy nie wątpił, że każda była czy aktualna rzecz niesie swój sens w sobie i potrzebuje jedynie słowa, by go objawić „odkrywać przez słowa"), by „ukazać wielkie czyny publicznie". Strumień narracji Herodota jest dostatecznie swobodny, by pozostawiać miejsce na wiele opowieści, ale nie ma tam nic, co wskazywałoby, że to co ogólne udziela sensu i znaczenia temu co szczegółowe.

Dla owej przemiany nie ma znaczenia to, czy grecka poezja i historiografia upatrywały sens zdarzenia w jakiejś niedościgłej wielkości, która uzasadniała pamięć o nim u potomnych, bądź czy Rzymianie pojmowali historię jako składnicę przykładów wziętych z rzeczywistych zachowań w sferze polityki, ukazującą czego tradycja, autorytet przodków, wymaga od każdego pokolenia i co przeszłość nagromadziła dla pożytku teraźniejszóści. Nasze wyobrażenie procesu historycznego unieważniło obie te koncepcje, obdarzając zwykłą sekwencję czasu doniosłością i godnością, jakich nigdy przedtem jej nie nadawano. Ze względu na akcentowanie w epoce nowożytnej czasu i następstwa czasu twierdzi się często, że nasza świadomość historyczna wywodzi się z tradycji judeochrześcijańskiej i jej koncepcji czasu prostoliniowego oraz idei boskiej opatrzności, nadającej całości historycznego czasu człowieka jedność planu zbawienia — idei, która rzeczywiście kontrastuje zarówno z podkreślaniem w okresie klasycznego antyku znaczenia indywidualnych zdarzeń i zjawisk, jak i ze spekulacjami na temat czasu cyklicznego w okresie późnej starożytności. Na poparcie tezy, wedle której nowożytna świadomość historyczna wywodzi się z religii chrześcijańskiej i powstała w wyniku sekularyzacji kategorii pierwotnie teologicznych przytoczono już wiele dowodów. Mówi się, iż tylko nasza tradycja religijni zna początek oraz, w wersji chrześcijańskiej, koniec świata; jeśli życie ludzkie na Ziemi wypełnia boski plan zbawienia, to sama jego sekwencja musi kryć w sobie znaczenie, które jest

niezależne od wszystkich pojedynczych zjawisk i wykracza poza nie. A zatem, twierdzi się dalej, „wyraźny zarys historii wiata" nie pojawia się przed chrześcijaństwem, zaś pierwsza

filozofia dziejów przedstawiona została w Państwie Bożym Augustyna. To prawda, że u Augustyna znajdujemy przekonanie, że same dzieje, a mianowicie to, co ma sens i znaczenie, można oddzielić od pojedynczych zdarzeń historycznych powiązanych w narracji chronologicznej. Mówi on wprost, że chociaż wiadomo, że opis historyczny zajmuje się również instytucjami pochodzącymi od ludzi w przeszłości, jednak samej historii nie powinno się zaliczać do ludzkich ustanowień'"9.

Podobieństwo między nowożytną i chrześcijańską koncepcją historii jest jednak złudne. Opiera się ono na porównaniu ze spekulacjami na temat cyklicznego biegu dziejów z okresu późnej starożytności i pomija koncepcje historii klasycznego okresu Grecji i Rzymu. Porównanie to poparte jest faktem, że sam Augustyn, kiedy odpierał pogańskie spekulacje na temat czasu, zajmował się w pierwszym rzędzie teoriami czasu cyklicznego swej własnej epoki, których, ze względu na absolutną wyjątkowość życia i śmierci Chrystusa na Ziemi, rzeczywiście nie mógł zaakceptować żaden chrześcijanin; „raz tylko umarł Chrystus za grzechy nasze, a «powstawszy z martwych więcej nie umiera...»"20. Dzisiejsi interpretatorzy łatwo zapominają, że Augustyn głosił wyjątkowość zdarzenia, co brzmi dla nas swojsko, jedynie w tym konkretnym przypadku — największego zdarzenia w dziejach ludzkich, kiedy wieczność wdarła się jak gdyby w bieg doczesnej śmiertelności; nigdy nie głosił jednak, jak my to czynimy, wyjątkowości zwykłych zdarzeń świeckich. Sam fakt, że problem dziejów powstał w myśli chrześcijańskiej dopiero u Augustyna, powinien skłonić nas do powątpiewania w jego chrześcijańskie źródła, tym bardziej że pojawił się on w augustyńskiej teologii i filozofii w wyniku pewnego wydarzenia. Upadek Rzymu

O nauce chrześcijańskiej, 2, 28, 44, przeł. J. Gulowski, Warszawa 1989, s. 97.

O Państwie Bożym, XII, 14, przeł. W. Kornatowski, Warszawa J977, t. II, s. 66.

Żadne z tych wyjaśnień nie jest satysfakcjonujące. Reformy chronologiczne podejmowane w celach naukowych miały miejsce w przeszłości wielokrotnie, nie przyjmując się jednak w życiu codziennym — właśnie dlatego, że dokonane zostały wyłącznie dla wygody uczonych i nie odpowiadały jakiejkolwiek zmianie koncepcji czasu w całym społeczeństwie. Rzeczą decydującą w naszym systemie nie jest to, że narodziny Chrystusa jawią się dziś jako punkt zwrotny w dziejach świata, ponieważ uznawano to, i w dodatku z o wiele większą mocą, całe wieki wcześniej i nie miało to jakiegokolwiek wpływu na naszą chronologię; rzecz raczej w tym, że teraz, po raz pierwszy, historia ludzkości sięgnęła wstecz w nieskończoność, do której możemy swobodnie dodawać kolejne lata; również jeśli chodzi o przyszłość możemy zaglądać dalej, jako że także i ona rozciąga się przed

nami w nieskończoność. Ta dwojaka nieskończoność przeszłości i przyszłości eliminuje wszystkie pojęcia początku i kresu, ustanawiając ludzkość w potencjalnej ziemskiej nieśmiertelności. To, co na pierwszy rzut oka wygląda na chrystianizację historii świata, w istocie wyklucza ze świeckiej historii wszelkie religijne spekulacje na temat czasu. Jeśli chodzi o historię świecką, żyjemy w obrębie procesu, który nie zna ani początku ani końca i który tym samym nie pozwala nam na eschatologiczne oczekiwania. Nic nie może być bardziej obce myśli chrześcijańskiej aniżeli ta koncepcja doczesnej nieśmiertelności rodzaju ludzkiego.

Szturm pojęcia historii na świadomość epoki nowożytnej miał miejsce stosunkowo późno, pod koniec wieku osiemnastego, znajdując w miarę szybko swoje apogeum w filozofii Hegla. Centralnym pojęciem metafizyki heglowskiej była historia, co usytuowało heglizm w najostrzejszej z możliwych opozycji wobec całej dotychczasowej metafizyki; od czasów Platona poszukiwano prawdy i objawienia wiecznego Bytu wszędzie, z wyjątkiem sfery spraw ludzkich — o której Platon mówi z taką pogardą właśnie dlatego, że nie sposób znaleźć w niej żadnej trwałości, a co za tym idzie, nie można oczekiwać, by objawiła prawdę-Myślenie, za Heglem, że prawda przebywa i objawia się w samym postępie czasu, jest cechą charakterystyczną dla całej nowożytnej świadomości historycznej, niezależnie od tego, czy wyrażła się ona w kategoriach heglowskich. Powstanie nauk humanistycznych w wieku dziewiętnastym inspirowane było tym samym poszukiwaniem historii i dlatego też wyraźnie różni się od nawrotów odrodzenia starożytności w poprzednich okresach. Ludzie zaczęli teraz czytać, jak zauważył Meinecke, jak nikt i nigdy dotąd. „Czytają, aby wydobyć z dziejów prawdę ostateczną, jaką mogą one zaoferować ludziom poszukującym Boga"; ta prawda ostateczna nie miała jednak znajdować się w jakiejś jednej księdze, w Biblii czy też w jakimś jej substytucie. Same dzieje uważano za taką księgę, księgę „ludzkiej duszy w różnych czasach i narodach", jak ujął to Herder2'.

Niedawne badania historyczne rzuciły wiele nowego światła na okres przejściowy pomiędzy Średniowieczem i czasami nowożytnymi; w rezultacie tych badań początki epoki nowożytnej, uprzednio utożsamiane z Odrodzeniem, umieszczono w samym Średniowieczu. Opowiadanie się za nieprzerwaną ciągłością kulturową, choć cenne, ma jednak pewną wadę; otóż usiłując przerzucić pomost nad wyrwą rozdzielającą kulturę religijną od świata świeckiego, w którym żyjemy, pomija się raczej aniżeli rozwiązuje wielką zagadkę nagłego i niezaprzeczalnego powstania tego co świeckie. Jeśli przez sekularyzację rozumie się tylko powstanie tego, co świeckie, i towarzyszące mu usunięcie w cień świata transcendentnego, to nie sposób zaprzeczyć, że nowożytna świadomość historyczna wiąże się z tym bardzo ściśle. Wcale jednak nie wynika stąd, jakoby kategorie religijne i transcendentne miały zostać przekształcone w na wskroś doczesne cele i wzorce, jak ostatnio twierdzą historycy idei Sekularyzacja oznacza przede wszystkim rozdzielenie religii i polityki, które oddziałało na jedną i drugą w sposób tak zasadniczy, że trudno sobie wyobrazić coś bardziej nieprawdopodobnego niż stopniowe przekształcanie kategorii religijnych w pojęcia świeckie, co usiłują ustalić obrońcy

nieprzerwanej ciągłości. Powód, dla którego ich argumenty mogą brzmieć dla nas do pewnego stopnia przekonująco, leży raczej w naturze idei jako takich, niż w rzeczywi-

39

W Die Enstehung des Historismus, Munchen und Berlin 1936,

stym charakterze epoki; otóż z chwilą, gdy pewną ideę całkowicie oddzieli się od jej podstawy w realnym doświadczeniu nietrudno już ustalić więź pomiędzy tą a jakąkolwiek inną ideą, Inaczej mówiąc, jeśli założymy, że istnieje coś takiego jak niezależna sfera czystych idei, to wszystkie wyobrażenia i pojęcia muszą być wzajemnie powiązane, ponieważ wszystkie pochodzą z tego samego źródła: z ludzkiego umysłu w jego skrajnej subiektywności, wiecznie igrającego własnymi obrazami, umysłu, na który nie oddziałuje doświadczenie i który nie ma żadnej więzi ze światem, niezależnie od tego, czy świat ów pojmowany jest jako przyroda, czy jako dzieje.

Jeżeli jednak przez sekularyzację rozumiemy pewne zdarzenie, które można umieścić w czasie historycznym, a nie przemianę idei, to problem nie polega na tym, czy heglowska „chytrość rozumu" jest sekularyzacją boskiej opatrzności albo czy marksowskie społeczeństwo bezklasowe stanowi sekularyzację Epoki Mesjanicznej. Fakty są takie, że dokonał się rozdział państwa i kościoła eliminując religię z życia publicznego, usuwając z polityki wszystkie sankcje religijne i pozbawiając religię aspektu politycznego, który zyskała wówczas, gdy Kościół rzymskokatolicki wystąpił jako spadkobierca imperium rzymskiego. (Nie wynika stąd, że rozdział ów zamienił religię w całkowicie „prywatną sprawę". Ten rodzaj prywatności w religii pojawia się wówczas, gdy tyrański reżim zakazuje publicznego funkcjonowania kościołów, odmawiając wierzącemu przestrzeni publicznej, gdzie może on pokazywać się wraz z innymi i być przez nich widzianym. Dziedzina publiczno-świecka, czyli ściśle rzecz biorąc, sfera polityczna, obejmuje sferę publiczno-religijną i stwarza dla niej przestrzeń. Wierzący może być członkiem kościoła i zarazem działać jako obywatel większej całości konstytuowanej przez wszystkich, którzy należą do państwa). Sekularyzacja była często dziełem ludzi, którzy wcale nie wątpili w ostateczną prawdę tradycyjnej nauki religijnej (nawet Hobbes umarł w śmiertelnym lęku przed „ogniem piekielnym", a Kartezjusz modlił się do Świętej Dziewicy) i nie ma żadnych dowodów źródłowych, które, upoważniałyby nas do tego, by wszystkich, którzy przygotowali ustanowienie nowej niezależnej sfery świeckiej lub dopomogli w tym dziele, uważać za ukrytych lub nieświadomych

ateistów. Możemy powiedzieć jedynie, że, niezależnie od tego, czy cechowała ich wiara, czy też nie, nie miało to wpływu na pojawienie się sfery świeckiej. Teoretycy wieku siedemnastego dokonali sekularyzacji oddzielając myślenie polityczne od teologii i stwierdzając, że zasady prawa naturalnego stwarzają podstawy dla ciała politycznego, nawet gdyby Bóg nie istniał. Ta sama myśl kazała Grotiusowi powiedzieć, że „nawet Bóg nie może sprawić, by dwa razy dwa nie równało się cztery", Nie chodziło o to, by przeczyć istnieniu Boga, lecz o odkrycie w sferze świeckiej niezależnego, immanentnego sensu, którego zmienić nie może nawet Bóg.

Jak już wspomniałam, najważniejsza konsekwencja powstania sfery świeckiej w epoce nowożytnej polegała na tym, że wiara w indywidualną nieśmiertelność — bez względu na to, czy będzie to nieśmiertelność duszy, czy, co ważniejsze, zmartwychwstanie ciała — utraciła swą politycznie wiążącą moc. Teraz rzeczywiście „było nieuniknione, że ziemska potomność stanie się zasadniczą treścią nadziei", ale nie wynika stąd, że dokonała się sekularyzacja wiary w życie przyszłe lub że nowa postawa była zasadniczo niczym innym jak „ponownym posłużeniem się ideami chrześcijańskimi, które zamierzano wyrugować"24. Otóż tak naprawdę dokonało się wówczas to, że problem polityki odzyskał poważne i decydujące znaczenie dla egzystencji ludzi, którego nie miał od czasów starożytnych, albowiem nie dawał się pogodzić ze ściśle chrześcijańskim pojmowaniem tego co świeckie. Zarówno zdaniem Greków, jak i Rzymian, niezależnie od wszystkich różnic między nimi, zakładanie ciała politycznego wynikało z ludzkiej potrzeby przezwyciężenia śmiertelności ludzkiego życia i ulotności ludzkich czynów. Poza organizmem politycznym życie ludzkie było nie tylko niepewne, to znaczy narażone na przemoc ze strony innych, ale przede wszystkim nie miało sensu i godności, ponieważ w żaden sposób nie mogło zostawić po sobie śladu. Z tego właśnie powodu myśl grecka obłożyła klątwą całą sferę życia prywatnego, której „idiotyzm" polegał na wyłącznej trosce o przetrwanie; z tego samego powodu Cycero stwierdzał, że cnota ludzka może osiągnąć wymiar boski tylko przez

John Baillie, The Belief in Progress, Londyn 1950.

budowanie i ochronę wspólnot politycznych2. Inaczej mówiąc, sekularyzacja epoki nowożytnej raz jeszcze wysunęła na czoło tę czynność, którą Arystoteles nazywał terminem nie posiadającym pełnego odpowiednika w dzisiejszych językach. Przywołuję to słowo ponownie, ponieważ wskazuje ono raczej na czynność „unieśmiertelniania", aniżeli na przedmiot, który ma się stać nieśmiertelny. Dążenie do nieśmiertelności może znaczyć, jak we wczesnym okresie greckim, unieśmiertelnienie się przez sławne czyny i zdobycie nieśmiertelnej sławy; znaczyć ono może także dodanie do świata

będącego tworem ludzkim czegoś bardziej trwałego niż my sami; i wreszcie, jak rozumieli je filozofowie, oznaczać może również pędzenie żywota u boku rzeczy nieśmiertelnych. W każdym przypadku słowo oznacza czynność, a nie jakąś wiarę, zaś tym, czego owa czynność wymagała, była niezniszczalna przestrzeń gwarantująca, że „unieśmiertelnienie" nie będzie daremne26.

Dla nas, przyzwyczajonych do idei nieśmiertelności osiąga jedynie za sprawą trwałego oddziaływania dzieł sztuki i być może także dzięki względnej trwałości, jaką przypisujemy wszystkim wielkim cywilizacjom, może wydać się rzeczą nie do przyjęcia, by dążenie do nieśmiertelności miało polegać na zakładaniu wspólnot politycznych27. Dla Greków jednakże mogłoby to być o wiele bardziej oczywiste niż nasze wyobrażenie nieśmiertelności. Czyż Perykles nie sądził, że najwyższą chwałę może dać Atenom głosząc, że „nie potrzebujemy ani Homera jako chwalcy, ani innego poety", i że to dzięki polis Ateńczycy wszędzie pozostawią po sobie „wieczne pomniki"?28 Dziełem Homera było unieśmiertelnienie ludzkich czynów2', ale polis mogła obyć się bez usług „chwalców", ponieważ oferowała każdemu ze swych obywateli przestrzeń pub-

25 O państwie, op. cit., 1. 7.-

26 Słowo to było, jak się zdaje, rzadko używane nawet w grece. W sensie czynnym pojawia się u Herodota (księga IV, 93 i 94) i odnosi się do obrzędu plemienia, które nie wierzy w śmierć. Rzecz w tym, że słowo to nie oznacza „wierzyć w nieśmiertelność", lecz „działać w pewien sposób w celu zapewnienia uniknięcia śmierci". W sensie biernym, „uzyskać nieśmiertelność") pojawia się także u Polibiusza (księga VI, 54, 2); użyte zostało przy opisie rzymskich obrzędów pogrzebowych i odnosi się do mów pogrzebowych, które nadają nieśmiertelność przez „nieustanne odnawianie sławy dobrych ludzi". Odpowiednik łaciński, aeternare, także odnosi się do nieśmiertelnej sławy (Horacy, Carmines, księga IV, 14, 5).

Arystoteles był wyraźnie pierwszym i chyba ostatnim, który używał tego słowa na oznaczenie specyficznie filozoficznej „czynności" kontemplacji. Tekst brzmiał następująco: Etyka Nikomachejsku, 1177b3i). „Nie trzeba jednak dawać posłuchu tym, co doradzają, by będąc ludźmi troszczyć się o sprawy ludzkie i będąc istotami śmiertelnymi — o sprawy śmiertelników, należy natomiast ile możności dbać o nieśmiertelność..." [cyt. wg przekładu D. Gromskiej, Warszaw2 1956, s. 38. Arendt w zamieszczonym przez siebie przekładzie propo nuje zamiast słów „dbać o nieśmiertelność" — „unieśmiertelniać"

ang. immortalize przyp. tłum.]. Średniowieczny przekład łaciński (Eth. X, Lectio XI) nie używa starołacińskiego aeternare, lecz przekłada „unieśmiertelnianie" przez immortalem facere — czynić nieśmiertelnym, przypuszczalnie samego siebie. (Oportet autem non secundum madentes bumana hominen entem, neąue mortalia mortakm; sed inąuantum contingit immortalem facere..?). Współczesne przekłady robią ten sam błąd (patrz na przykład tłumaczenie W. D. Rossa, który przekłada: „musimy... czynić się

nieśmiertelnymi" [we must... make oursehes immortal. W tekście greckim słowo, podobnie jak, jest czasownikiem nieprzechodnim, nie ma bezpośredniego przedmiotu. (Odnośniki greckie i łacińskie zawdzięczam pomocy profesorów Johna Hermanna Randalla, Jr. oraz Paula Oscara Kristel-lera z Columbia University. Oczywiście nie są oni odpowiedzialni za przekład i interpretację).

27 Warto zauważyć, że Nietzsche, który użył niegdyś terminu "uwieczniać" — być może dlatego, że pamiętał fragment z Arystotelesa — odniósł go sfery sztuki i religii. W rozprawie Pożytecność szkodliwość historii dla życia mówi on o aeternisierenden Machten der Kunst und Religion („uwieczniające moce sztuki i religii") w: Niewczesne rozważania, Warszawa-Kraków 1916, s. 194.

Tukidydes, Wojna peloponeska, księga II, 41, przeł. K. Kumaniecki, Warszawa 1988, s. 110 i 111.

O tym, jak poeta, a zwłaszcza Homer, nadaje nieśmiertelność śmiertelnikom i ulotnym czynom, mówią ody Pindara, na przykład V Oda Istmijska; 60 oraz Ody Nemejskie, IV; 10 i VI; 50-55. (Odykie, Kraków 1987).

liczno-polityczną, która, jak zakładano, nada nieśmiertelność jego czynom. Rosnąca apolityczność filozofów po śmierci Sokratesa, ich żądanie uwolnienia się od czynności politycznych i opowiadanie się za niepraktycznym, czysto teoretycznym poza sferą życia politycznego, miało zarówno przyczyny polityczne, jak i filozoficzne; jedną z przyczyn politycznych był jednak z pewnością upadek życia polis, w wyniku, którego nawet trwałość, nie mówiąc o nieśmiertelności tego szczególnego organizmu politycznego stawała się coraz bardziej wątpliwa.

Apolityczność filozofii starożytnej zapowiadała o wiele bardziej radykalną, antypolityczną postawę wczesnego chrześcijaństwa, która w swej skrajności trwała jednak tylko tak długo, jak długo cesarstwo rzymskie dawało wszystkim narodom i wszystkim religiom stabilny organizm polityczny. W tych wczesnych wiekach naszej ery przekonanie, że rzeczy' doczesne są przemijające, pozostało kwestią religijną i było przekonaniem tych, którzy nie chcieli mieć nic wspólnego ze sprawami polityki. Zmieniło się to w sposób zasadniczy wraz z decydującym doświadczeniem upadku Rzymu, splądrowaniem Wiecznego Miasta, po czym już w żadnej epoce nic sądzono, by jakikolwiek wytwór ludzki, a już w najmniejszym stopniu struktura polityczna, mógł trwać wiecznie. Jeśli chodzi o myśl chrześcijańską, było to po prostu potwierdzenie jej przekonań. Samo to wydarzenie, jak stwierdził Augustyn, nie miało wielkiego znaczenia. Zdaniem chrześcijan, tylko jednostki ludzkie są nieśmiertelne, ale nic innego z tego świata, ani ludzkość jako całość,

ani sama Ziemia, a już na pewno nie świat stworzony ludzką ręką. Tylko wykraczając poza ten świat można dokonać czynności unieśmiertelniających, zaś jedyną instytucją, którą można usprawiedliwić w sferze świeckiej, jest Kościół, Civitas Dei na Ziemi; jemu przypadło brzemię politycznej odpowiedzialności i tu można uznać wszystkie autentyczne pobudki polityczne. To, że przekształcenie chrześcijaństwa i jego wcześniejszej postawy antypolitycznej w wielką i stabilną instytucję było w ogóle możliwe bez całkowitego wypaczenia Nowiny, jest niemal wyłączną zasługą Augustyna, który nie jest wprawdzie ojcem naszej koncepcji historii, ale jest przypuszczalnie ojcem duchowym, a z pewnością

największym teoretykiem polityki chrześcijańskiej. Decydującą w tym względzie rzeczą było to, że Augustyn, choć wciąż mocno zakorzeniony w tradycji rzymskiej, mógł dodać do chrześcijańskiego wyobrażenia życia wiecznego ideę przyszłej civitas, Civitas Dei gdzie nawet po śmierci doczesnej ludzie nadal żyją we wspólnocie. Bez tego przeformułowania myśli chrześcijańskiej przez Augustyna polityka chrześcijańska mogła pozostać tym, czym była we wczesnych wiekach naszej ery, a mianowicie czymś wewnętrznie sprzecznym. Augustyn mógł rozwiązać ten dylemat, ponieważ z pomocą przyszedł mu sam język; słowo „żyć" w łacinie zawsze zbiegało się z inter homines esse, „być pośród innych", a zatem życie wieczne musiało, wedle Rzymian, znaczyć to, że żaden człowiek nigdy nie będzie musiał opuścić towarzystwa innych ludzi, nawet, jeśli wraz ze śmiercią musi opuścić Ziemię. Tak oto fakt, że nie jeden człowiek, lecz wielu zamieszkuje Ziemię, jeden z fundamentalnych warunków życia politycznego, obowiązuje „naturę" ludzką nawet w sytuacji indywidualnej nieśmiertelności; nie było go jednak pośród cech nabytych przez tę „naturę" po upadku Adama, w wyniku których polityka w zwykłym sensie świeckim stała się koniecznością dla grzesznego życia na Ziemi. Przekonanie Augustyna, że pewien rodzaj życia politycznego musi istnieć nawet w stanie bezgrzeszności, a w istocie świętości, znalazło wyraz w pewnej sentencji; socialis est vita sanctorum — nawet życie świętych jest życiem wśród innych ludzi'0.

Przekonanie o nietrwałości wszelkich wytworów człowieka nie miało wielkiego znaczenia dla myśli chrześcijańskiej i nawet u jej największego myśliciela mogło pozostawać w zgodzie z koncepcją polityki poza sferą świecką, natomiast bardzo kłopotliwe stało się w epoce nowożytnej, kiedy świecka sfera ludzkiego życia wyemancypowała się od religii. Rozdzielenie religii i polityki oznaczało, że niezależnie od tego, w co wierzy jednostka jako członek Kościoła, jako obywatel działa i zachowuje się zgodnie z założeniem, że człowiek jest śmiertelny, Strach Hobbesa przed ogniem piekielnym wcale nie wpłynął na jego koncepcję państwa jako Lewiatana, śmiertelnego boga, napełniającego grozą wszystkich ludzi. Z politycznego punktu

O Państwie Bożym, XIX, 5, dz. cyt., t. II, s. 403.

widzenia, w obrębie samej sfery świeckiej sekularyzacja oznaczała po prostu, że ludzie ponownie stali się śmiertelnikami, Przywiodło ich to wprawdzie do odkrycia starożytności, nazywanego przez nas humanizmem, kiedy to źródła greckie i rzymskie znów przemówiły do nich językiem o wiele bardziej znajomym i bliższym ich własnym doświadczeniom, ale nie pozwoliło to im w praktyce kształtować swego postępowania zgodnie z greckim lub rzymskim przykładem. Nie wróciła już starożytna wiara w to, że byt świata jest trwalszy niż jednostki ludzkie i w to, że struktury polityczne są gwarancją ziemskiego trwania po śmierci, w efekcie czego umknęło starożytne przeciw-stawienie śmiertelnego życia i mniej lub bardziej nieśmiertelnego świata. Teraz zarówno życie, jak i świat, stały się przemijające, śmiertelne i puste.

Trudno nam dziś pojąć, że sytuacja absolutnej śmiertelności mogła być dla ludzi nie do zniesienia. Spoglądając jednak wstecz na rozwój ery nowożytnej aż do początków naszej własnej epoki, świata nowoczesnego, widzimy, że całe wieki minęły zanim tak przyzwyczailiśmy się do pojęcia absolutnej śmiertelności, że myśl o niej już nie frasuję, zaś stara alternatywa pomiędzy nieśmiertelnym życiem jednostkowym w śmiertelnym świecie a śmiertelnym życiem w świecie nieśmiertelnym przestała mieć sens. Pod tym względem jednak, jak i pod wieloma innymi, różnimy się od wszystkich epok poprzednich. Nasza koncepcja historii, choć jest zasadniczo koncepcją nowożytną, zawdzięcza swe istnienie1 okresowi przejściowemu, kiedy religijna ufność w nieśmiertelne życie utraciła swój wpływ na to co świeckie, a nowa obojętność wobec kwestii nieśmiertelności jeszcze się nie zrodziła.

Jeśli pozostawimy na boku tę nową obojętność i zatrzymamy się w ramach alternatywy tradycyjnej, przydającej nieśmiertelność życiu lub światu, to oczywiste jest wówczas, że unieśmiertelnianie, jako czynność śmiertelników może mieć sens tylko wtedy, gdy nie ma gwarancji życia pośmiertnego. W tym momencie jednak staje się to niemal koniecznością, dopóki istnieje jakakolwiek troska o nieśmiertelność. Zatem właśnie w trakcie poszukiwań sfery ściśle świeckiej cechującej się trwałością, epoka nowożytna odkryła potencjalną nieśmiertelność ludzkości. Treść naszej koncepcji historii wyraźnie widać w przyjętej przez nas rachubie czasu

Dzieje, rozciągając się w dwojaką nieskończoność czasu minionego i przyszłego, mogą gwarantować nieśmiertelność na ziemi w niemal ten sam sposób, w jaki grecka polis czy rzymska republika stanowiły rękojmię tego, że ludzkie życie i czyny, o ile odkrywają coś istotnego i wielkiego, otrzymają ściśle ludzką i ziemską trwałość na tym świecie. Wielka zaleta tej koncepcji polegała na tym, że dwojaka nieskończoność procesu historycznego ustanawia czasoprzestrzeń, w której samo pojęcie końca jest zasadniczo czymś nie do wyobrażenia, natomiast jej wielką wadą, w porównaniu z teorią polityczną starożytności,

jest jak się wydaje to, że zapewnienie trwałości powierzono płynącemu procesowi, a więc czemuś, co wyraźnie różni się od stabilnej struktury. Jednocześnie unieśmiertelniający proces uniezależnił się od miast, państw i narodów; ogarnął całą ludzkość, której dzieje Hegel mógł w efekcie uważać za jeden nieprzerwany rozwój Ducha. Ludzkość przestała teraz być jedynie gatunkiem przyrodniczym, zaś tym, co odróżniało teraz człowieka od zwierzęcia, nie był już po prostu fakt, że posiada on mowę, jak w definicji Arystotelesowskiej, lub że ma on rozum, jak w definicji średniowiecznej [animal rationale); wyróżnia go samo jego życie, to co wedle tradycji łączy go ze zwierzętami. Mówiąc słowami Droysena, najgłębszego chyba spośród historyków dziewiętnastowiecznych: „Czym dla zwierząt i roślin jest ich gatunek... tym dla istot ludzkich jest historia"'1.

III Historia i polityka

Jakkolwiek nasza świadomość historyczna z pewnością nie byłaby możliwa bez uzyskania przez sferę świecką nowej godności, o tyle mniej oczywiste było to, że do nadania

Johannes Gustav Droysen, Historik (1882), Miinchen und Berlin '937. §82; „Was den Tieren, den Pflanzen ihr Gattungsbegriff— denn die — das ist den Menschen Geschichte"'. Droysen nie wspomina autora lub źródła cytatu, to na słowa Arystotelesa.

nowego sensu i znaczenia ludzkim czynom i cierpieniom na Ziemi powołany zostanie ostatecznie proces historyczny. I rzeczywiście, na początku epoki nowożytnej wszystko wskazywało na wyniesienie działania i życia politycznego, zaś w wiekach szesnastym i siedemnastym, tak obfitujących w nowe filozofie polityczne, wciąż zupełnie nie znano jakiegokolwiek szczególnego akcentowania dziejów jako takich. Przeciwnie, naczelna troską było raczej pozbycie się przeszłości, aniżeli rehabilitacja procesu historycznego. Wyróżniającą cechą filozofii Hobbesa jest uporczywe podkreślanie znaczenia przyszłości i wynikająca stąd teleologiczna interpretacja zarówno myśli, jak i działania Przeświadczenie epoki nowożytnej, że człowiek może poznać jedynie to, co sam wytworzył, pozostaje, jak sądzę, w zgodzie raczej z gloryfikacją działania, niż z zasadniczo kontemplatywnym nastawieniem historyka i świadomości historycznej w ogólności.

Jednym z powodów zerwania przez Hobbesa z filozofią tradycyjną było, zatem to, że o ile cała dotychczasowa metafizyka szła za Arystotelesem, utrzymując że główne zadanie filozofii polega na dociekaniu pierwszych przyczyn wszystkiego co jest, o tyle Hobbes stwierdzał, że przeciwnie, zadaniem filozofii jest kierowanie celami i ustanowienie sensownej teleologii działania. Kwestia ta była dla Hobbesa tak ważna, że twierdził, iż również zwierzęta potrafią odkrywać przyczyny, a zatem tutaj nie ma różnicy pomiędzy

życiem ludzkim i zwierzęcym, Tkwi ona natomiast, zdaniem Hobbesa, w zdolności do przewidywania „skutków jakiejś minionej lub obecnej przyczyny... czego oznaki widziałem tylko u człowieka"32. Epoka nowożytna nie tylko stworzyła u samych swych początków nową i radykalną filozofię polityczną — Hobbes jest tu tylko jednym z przykładów, choć chyba najbardziej interesującym — ale także, po raz pierwszy, zrodziła filozofów pragnących przyjąć orientację zgodną z wymogami sfery politycznej; ta nowa orientacja polityczna obecna jest nie tylko u Hobbesa, ale mutandis także u Locke'a i Hume'a. Można rzec, iż przekształcenie przez Hegla metafizyki w filozofię dziejów poprzedzone

2 Lewiatan, księga I, r. 3. (Por. przekład Cz. Znamierowskiego Warszawa 1954, s. 20).

stało usiłowaniem wyrugowania metafizyki na rzecz filozofii polityki.

We wszelkich rozważaniach nad nowożytną koncepcją historii jednym z zasadniczych problemów jest wyjaśnienie jej nagłego rozkwitu w ostatnich trzydziestu latach wieku osiemnastego i towarzyszącego mu spadku zainteresowania czystym myśleniem politycznym. (Zwiastunem był tu Vico, ale jego wpływ oddziaływać zaczął dopiero ponad dwa pokolenia później). Tam, gdzie przetrwało autentyczne zainteresowanie teorią polityczną, kończyło się rozpaczą, jak u Tocqueville'a, lub pomieszaniem polityki z historią, jak u Marksa. Cóż bowiem innego jeśli nie rozpacz mogło skłonić Tocqueville'a do stwierdzenia, że „skoro zatem historia nie dostarcza wskazówek o tym, co czeka nas w przyszłości, zdani jesteśmy na błądzenie w ciemnościach"? To jest właśnie konkluzja wielkiego dzieła, w którym „opisał nowe społeczeństwo" i w którego przedmowie ogłosił, że „nowemu światu potrzebna jest nowa wiedza polityczna"33. I cóż innego, jeśli nie pomieszanie pojęć — fortunne dla samego Marksa i zgubne dla jego kontynuatorów — mogło przywieść do marksowskiej identyfikacji działania z „robieniem historii"?

Oddziaływanie marksowskiego pojęcia „robienia historii" sięgało daleko poza krąg wyznawców marksizmu czy zdeklarowanych rewolucjonistów. Wiąże się ono wprawdzie ściśle z myślą Vico, wedle której dzieje, w odróżnieniu od „przyrody" będącej dziełem Boga, są wytworem człowieka, ale różnica pozostaje tu wciąż zasadnicza. Dla Vico, tak jak i później dla Hegla, koncepcja historii miała przede wszystkim znaczenie teoretyczne. Żadnemu z nich nie zdarzyło się stosować tej koncepcji bezpośrednio używając jej jako zasady działania. Prawda odsłaniała się, ich zdaniem, przed kontemplatywnym, skierowanym w przeszłość spojrzeniem historyka, który będąc w stanie ujrzeć proces jako całość może pominąć „pomniejsze cele" działających ludzi i skupić się na „celach wyższych", urzeczywistniających się za plecami ludzi (Vico). Marks natomiast połączył to pojęcie dziejów z tełeologicznymi filozofiami

0 demokracji w Ameryce, przeł. M. Król, Warszawa 1976, s. 480 oraz 30

politycznymi wcześniejszych okresów epoki nowożytnej w efekcie czego „cele wyższe" — które według filozofów historii objawiały się jedynie wtedy, gdy historyk i filozof spoglądają na przeszłość, mogły stać się u niego zamierzonymi celami ludzkiego działania. Rzecz w tym, że filozofia polityczna Marksa nie opierała się na analizie działania i działających ludzi, lecz przeciwnie, na podejściu historycznym Hegla. Można rzec, iż historyk i filozof dziejów zostali upolitycznieni. Tym samym dawne utożsamienie działania z wytwarzaniem zostało jak gdyby uzupełnione i udoskonalone przez utożsamienie kontemplatywnego spojrzenia historyka z kontemplacją modelu (etóoc, czyli kształt, z czego Platon wywiódł swe „idee"), którym kieruje się rzemieślnik i który poprzedza wszelkie wytwarzanie. Niebezpieczeństwo wynikające z tych połączeń nie polega na tym, jak się często twierdzi, że to, co było dotąd transcendentne, zamieniono w immanentne — jak gdyby Marks usiłował ustanowić na ziemi raj uprzednio umiejscowiony w zaświatach. Niebezpieczeństwo płynące z przekształcenia nieznanych i niepoznawalnych „celów wyższych" w planowane intencje polegało na tym, że sens i sensowność przekształcone zostały w cele; a to właśnie stało się, gdy Marks przejął heglowski sens dziejów — postępowy rozwój i urzeczywistnienie idei Wolności — za cel ludzkiego działania i kiedy nadto, zgodnie z tradycją, uznał ten ostateczny „cel" za produkt końcowy procesu wytwórczego. Jednakże ani wolność, ani żaden inny sens nie mogą być nigdy produktami działalności ludzkiej w takim sensie, w jakim stół jest produktem końcowym działalności stolarza.

Właśnie to utożsamienie sensu z celem było chyba najwyraźniej szą zapowiedzią narastającego bezsensu współczesnego świata. Sens, który nigdy nie może być celem działania — a jednak nieuchronnie wyłoni się z ludzkich czynów, kiedy samo działanie dobiegnie końca — próbowano urzeczywistniać teraz przy pomocy takiej samej machiny zamiarów i zorganizowanych środków, jak poszczególne bezpośrednie cele konkretnego działania; skutek był taki, że sens opuścił świat ludzi; pozostał im jedynie niekończący się łańcuch celów, w których postępie sensowność wszystkich minionych osiąg' nieć unieważniana była przez przyszłe cele i zamiary. Wyglądało to tak, jak gdyby ludzie porażeni zostali nagle ślepotą i przestali dostrzegać fundamentalne rozróżnienia, takie jak rozróżnienie pomiędzy środkiem a celem, pomiędzy tym, co ogólne i tym co szczegółowe, lub, odwołując się do gramatyki, rozróżnienie pomiędzy „w imię czegoś" i „w celu" (jak gdyby stolarz, na przykład, zapomniał, że tylko jego poszczególne czyny przy wytwarzaniu stołu mają charakter „w celu", ale jego życiem rządzi coś zupełnie innego, a mianowicie nadrzędne pojęcie „w imię czego" stał się przede wszystkim stolarzem) Z chwilą gdy zapomina się o takich rozróżnieniach, a sensy zdegradowane zostają do rangi celów, także i same cele przestają być bezpieczne, ponieważ znika rozumienie różnicy pomiędzy środkami i celami, w efekcie czego wszystkie cele stają się zwykłymi środkami.

W takim wywodzeniu polityki z historii, czy raczej politycznego sumienia ze świadomości historycznej — co wcale nie tyczy się wyłącznie Marksa czy choćby pragmatyzmu w ogólności — możemy łatwo dostrzec znaną sprzed wieków próbę ucieczki od ulotności ludzkiego działania i jego niepowodzeń, polegającą na zinterpretowaniu działania na podobieństwo wytwarzania. Spośród wszystkich teorii, w których występuje pojęcie „wytwarzania historii", koncepcję Marksa wyróżnia tylko to, że on jeden zdawał sobie sprawę, iż skoro dzieje uważa się za przedmiot procesu wytwarzania, musi przyjść moment, kiedy „przedmiot" ów jest ukończony; a skoro wyobraża się sobie, że można „robić" historię, nie sposób uniknąć przyjęcia w konsekwencji, że dzieje będą miały swój kres. Zawsze gdy słyszymy o wzniosłych celach politycznych, takich jak ustanowienie nowego społeczeństwa, w którym gwarantowana jest sprawiedliwość po wsze czasy, albo prowadzenie wojny po to, by położyć kres wszelkim wojnom lub by zapewnić całemu światu demokrację, wkraczamy na teren tego rodzaju myślenia.

Należy zauważyć, że proces historyczny, jaki uwidocznia się w naszej rachubie czasu rozciągającej się w nieskończoność przeszłości i przyszłości, porzucony tu został na rzecz procesu zupełnie odmiennego rodzaju — wytwarzania czegoś, co ma zarówno początek, jak i koniec, gdzie można zatem określić prawa ruchu tego procesu (na przykład ruch dialektyczny)

i odkryć jego wewnętrzną treść (na przykład walka klasowa) Proces ów nie może jednak zagwarantować ludziom jakiejkolwiek nieśmiertelności, ponieważ jego kres odwołuje i unieważnia wszystko, co zaszło wcześniej: w społeczeństwie bez klasowym ludzkość może w najlepszym razie zapomnieć o całej nieszczęsnej historii, której jedynym celem było zniesienie siebie samej: nie może także nadawać sensu poszczególnym zdarzeniom, ponieważ sensowność kończy się z chwilą, gdy gotowy jest produkt finalny: pojedyncze zdarzenia, czyny i cierpienia nie mają tu więcej sensu niż młotek i gwóździe w przypadku ukończonego stołu.

Znany nam jest ów osobliwy bezsens, jaki wyłania się na koniec ze wszystkich filozofii ściśle utylitarystycznych, tali powszechnych i charakterystycznych we wcześniejszej fazie przemysłowej epoki nowożytnej, kiedy to ludzie, zafascynowani nowymi możliwościami wytwarzania, myśleli o wszystkim w kategoriach środków, i celów, to znaczy w kategoriach, których ważność miała swe źródło i uzasadnienie w doświadczeniu produkowania przedmiotów użytkowych. Kłopot leży w naturze kategorialnych ram celów i środków, które zmieniają natychmiast każdy osiągnięty cel w środek do nowego celu, niszcząc w ten sposób sens wszędzie, gdzie zostają zastosowane — dopóki pośród pozornie niekończącego się utylitarystycznego zapytywania „jaki jest pożytek z...", pośród na pozór niekończącego się postępu, w którym cel dzisiejszy staje się środkiem dla

lepszego jutra, nie pojawi się pewne pytanie postawione niegdyś przez Lessinga, na które żadne myślenie utylitarystyczne nigdy nie może udzielić odpowiedzi: „a jak jest pożytek z pożytku?"

Bezsens wszelkich ściśle utylitarystycznych filozofii mógł umknąć uwadze Marksa, ponieważ sądził on, że po odkrycia przez Hegla w dialektyce prawa wszystkich ruchów, przyrodniczego i dziejowego, on sam znalazł źródło i treść tego pra w sferze historycznej i, co za tym idzie, konkretny sens tego,co opowiadają dzieje. Walka klas — Marksowi zdawało się, że formuła ta odkrywa wszystkie sekrety dziejów, tak samo jak wydawało się niegdyś, że prawo grawitacji odsłania wszystkie tajniki przyrody. Dziś, po tym jak poczęstowano nas wieloma1 takimi konstrukcjami dziejów i formułami, nie pytamy już

o to, czy ta lub owa formuła jest poprawna. We wszystkich kich przedsięwzięciach tym, co uważa się za sens, jest istocie jedynie pewien schemat; w ograniczonych ramach myśli utylitarystyczne) sens może mieć tylko schemat, ponieważ jedynie schematy można „wytwarzać"; nie da się natomiast „wytwarzać" sensów, bowiem, podobnie jak prawda, odkrywają się one lub objawiają same. Marks był po prostu pierwszym — i wciąż największym pośród historyków — który pomylił schemat z sensem; trudno oczywiście oczekiwać, by Marks świadom był tego, że prawie nie ma schematu, do którego minione zdarzenia nie pasowałyby równie zgrabnie i spójnie, co do jego własnego. Schemat Marksa oparty był przynajmniej na pewnej doniosłej intuicji historycznej; od tamtego czasu widzieliśmy historyków swobodnie narzucających gąszczowi faktów z przeszłości schematy niemal dowolne, skutek był taki, że zniszczenie tego co faktyczne i szczegółowe przez rzekomo wyższą ważność ogólnych „sensów" podważylo nawet podstawową strukturę faktów w każdym proce-tle historycznym, to znaczy samą chronologię.

Marks skonstruował swój schemat tak a nie inaczej, ponieważ interesował się działaniem i był niecierpliwy wobec historii. Jest on ostatnim spośród tych myślicieli, którzy, by tak rzec, stoją na granicy oddzielającej wcześniejsze zainteresowa epoki nowożytnej związane z polityką od późniejszego zaabsorbowania historią. Można wyznaczyć punkt, w którym epoka nowożytna porzuciła swe wcześniejsze próby ustanowienia nowej filozofii polityki związane z ponownym odkryciem obszaru świeckiego, wskazując na moment, w którym zrezygnowano po dziesięciu latach z nowego kalendarza wprowadzonego przez Rewolucję Francuską, a Rewolucja została jak gdyby na powrót włączona w proces historyczny rozciągający się w dwóch kierunkach w nieskończoność. Było to jakby przyznanie, że nawet Rewolucja, która obok ogłoszenia Konstytucji Amerykańskiej jest wciąż największym wydarzeniem w nowożytnej historii politycznej — nie zawierała w sobie dostatecznie niezależnego sensu, aby rozpocząć nowy proces historyczny. Otóż

kalendarz republikański porzucony został nie tylko dlatego, że Napoleon chciał rządzić cesarstwem i uchodzić za równego koronowanym głowom Europy. Kryła

się w tym również, pomimo ponownego ustanowienia obszaru świeckiego, odmowa akceptacji przekonania starożytnych, że działania polityczne cechuje sens niezależnie od ich historycznego umiejscowienia; było to także odrzucenie rzymskiej wiary w świętość aktów założycielskich wraz z towarzyszącym jej zwyczajem datowania czasu od momentu założenia. Rewolucja Francuska, inspirowana duchem rzymskim i ukazująca się światu — jak mawiał Marks — w rzymskim stroju, zaprzeczyła, sobie, jak widać, pod niejednym względem.

Równie ważną oznakę przeniesienia zainteresowania z polityki na historię znaleźć można w kantowskiej filozofii politycznej. Kant, który uznał Jana Jakuba Rousseau za „Nie-rozumu" (Kant nazywał to okazjonalnie „fortelem przyrody"). vii pewnym sensie rozumiał nawet dialektykę historii, kiedy mówił, że przyroda dąży do swych ogólnych celów przez "antagonizm [ludzi] w społeczeństwie", bez czego „ludzie, łagodni jak wypasane przez nich owieczki, przywiązywaliby do swej egzystencji znaczenie niewiele większe niż do egzystencji swych zwierząt". Widać tu, do jakiego stopnia sama idea historii jako procesu sugeruje, że ludzie w swych działaniach kierowani są przez coś, czego niekoniecznie są świadomi i co nie znajduje żadnego bezpośredniego wyrazu w samym działaniu. Ujmując rzecz w inny sposób: widać tu, jak wyjątkowo użyteczna okazała się nowożytna koncepcja historii, jeśli chodzi o nadanie świeckiemu obszarowi politycznemu sensu,

z nową ideą historii, którą dostrzegł prawdopo-dobnie w pismach Herdera. Jest on jednym z ostatnich filozofów, którzy ubolewali nad „bezsensownością biegu spraw ludzkich", „melancholijną przypadkowością zdarzeń

w „całość", a skłania do niej bezsensowność tego, co szczegółowe. Kant interesował się wciąż w pierwszym rzędzie naturą historycznych ich biegu czy beznadziejną i bezsensowną i zasadami działania politycznego (czy, jak powiedziałby, mo-czn w związku z czvm mógł dostrzec uiemna stronę

„mieszaniną błędów i przemocy", jak niegdyś Goethe określił ej także i Kant dostrzegł coś, co inni widzieli

na historię przed nim, a mianowicie to, że kiedy popatrzy się na historie jako całość (im Grossen a nie na pojedyncze zdarzenia i wiecznie niweczone zamiary działających ludzi) nagle wszystko staje się sensowne, ponieważ zawsze można przynajmniej przedstawić jakąś fabułę. Procesem jako całością kieruje „zamiar przyrody" nie znany działającym ludziom, ale zrozumiały

rozumu. Warto zauważyć, że Kant, podobnie jak przed nim

Vico. ralnego), w związku z czym mógł dostrzec ujemną stronę nowego podejścia — wielką przeszkodę, której nie może nigdy usunąć żadna filozofia dziejów i żadna koncepcja postępu. Mówiąc słowami Kanta: „Dziwne jest w tym jedno: wydaje się mianowicie, że pokolenia wcześniejsze trudziły się tylko dla dobra pokoleń młodszych [...] i że tylko pokoleniom najmłodszym przypadnie w udziale szczęście mieszkania w [ukończonym] gmachu"'6.

Kant pogodził się z koncepcją historii, jaką wprowadził do swej filozofii politycznej, z zakłopotaniem, żalem i wielką niepewnością, co wskazuje nadzwyczaj precyzyjnie naturę trudności, które spowodowały w epoce nowożytnej przesunięcia o wyższości działania nad kontemplacją — na zasadniczo kontemplatywną filozofię dziejów, ż Kant był chyba jedynym spośród wielkich myślicieli, dla pytanie „co powinienem czynić?" nie tylko było istotne, jak dwa inne pytania metafizyki „co mogę

wiedzieć?" oraz ,,na co mogę mieć nadzieję?", ale stanowiło sedno jego filozofii. Nie kłopotał się zatem, jak jeszcze nawet Marks i Nietzsche, tradycyjną hierarchią stawiającą konternplację ponad działaniem, vi ta contemplativa ponad vita actnaproblem stanowiła dlań raczej inna tradycyjna hierarchia która, jako że ukryta i rzadko artykułowana, okazała się

o wiele trudniejsza do przezwyciężenia; chodzi o hierarchię wewnątrz samej vita activa, gdzie najwyższą pozycję zajmuje działanie męża stanu, pośrednią — wytwarzanie rzemieślnika i artysty, zaś najniższą — praca dostarczająca tego, co niezbędne dla funkcjonowania organizmu ludzkiego. (Marks miał później odwrócić także i tę hierarchię, choć wprost pisał tylko o wyniesieniu działania ponad kontemplację i o konieczności zmieniania, zamiast interpretowania, świata. Dokonując tego odwrócenia musiał zmienić tradycyjną hierarchię także wewnątrz vita actwa, stawiając na najwyższym miejscu najniższą spośród ludzkich czynności, pracę. Działanie jawiło się teraz jedynie jako funkcja „stosunków produkcji" powstała dzięki prjicy). To prawda, że filozofia tradycyjna często składała jedynie puste deklaracje jeśli chodzi o ocenę działania jako najwyższej czynności człowieka, przedkładając ponad nie o wiele bardziej godną zaufania czynność wytwarzania, w efekcie czego hierarchia wewnątrz pita actin niemal nigdy nie została w pełni wyartykułowana. Fakt, że stare trudności związane z działaniem znów pojawiły się na pierwszym planie, jest oznaką politycznej rangi filozofii Kanta.

Tak czy owak, Kant nie mógł nie zdawać sobie sprawy z tego, że działanie nie spełniło nadziei, które musiała w nitu pokładać epoka nowożytna. Jeśli z sekularyzacji naszego świata wynika odrodzenie starego pragnienia, by osiągnąć pewien rodzaj ziemskiej

nieśmiertelności, to ludzkie działanie, zwłaszcza w jego aspekcie politycznym, musi jawić się jako wyjątkowo nieodpowiednie dla spełnienia wymagań epoki nowożytnej. Z punktu widzenia motywacji działanie wydaje się najmniej interesującym i najmniej owocnym spośród wszystkich ludzkich przedsięwzięć: „działania ludzi wynikają z ich po trzeb, namiętności, interesów, charakterów i talentów, przy-czym [...] tylko potrzeby, namiętności i interesy wydają się

sprężynami i występują jako czynnik główny"57, a „fakty znanych dziejów" same w sobie „nie mają ani wspólnej podstawy, ani ciągłości, ani spójności" (Vico). Z punktu widzenia osiągnięć natomiast działanie jawi się od razu jako mniej owocne i bardziej narażone na niepowodzenie niż praca i wytwarzanie uprzedmiotów. Ludzkie czyny, jeśli się o nich nie pamięta, są najbardziej ulotne i przemijające spośród wszystkich rzeczy na Ziemi; nie trwają dłużej niż sama czynność i z pewnością same z siebie nigdy nie mogą aspirować do tej trwałości, która cechuje nawet zwykłe obiekty użytkowe, istniejące zazwyczaj dłużej niż życie ich wytwórcy, nie mówiąc o dziełach sztuki, przemawiających do nas przez całe wieki. Ludzkie działanie, rzucone w sieć stosunków, gdzie dąży się do wielu często przeciwstawnych celów, niemal nigdy nie spełnia swej pierwotnej intencji; żaden czyn nie może być rozpoznany przez jego autora z taką samą pewnością, z jaką wytwórca rozpoznaje każde swe dzieło. Każdy, kto zaczyna działać, musi wiedzieć, że rozpoczął coś, czego końca nie jest w stanie nigdy przewidzieć, choćby dlatego, że jego czyn zmienił już wszystko, a tym samym przewidywanie stało się jeszcze trudniejsze. To właśnie miał na myśli Kant, kiedy mówił o „melancholijnej przypadkowości" (trostose Ungefdhr), tak znamiennej dla historii politycznej. „Działanie: nie zna się jego źródeł ani skutków; czyż ma ono zatem jakąkolwiek wartość?"'8 Czy dawni filozofowie nie mieli racji i czy oczekiwanie, iż jakikolwiek sens wyłoni się ze sfery spraw ludzkich, nie było szaleństwem?

Przez długi czas wydawało się, że owe trudności wewnątrz vita actwa można rozwiązać ignorując specyfikę działania i opowiadając się za „sensownością" procesu historycznego jako całości, który dawać miał sferze politycznej tak pożądaną godność i ostateczne wybawienie od „melancholijnej przypadkowości". Historia — oparta na wyraźnym założeniu, że niezależnie od tego, jak przypadkowe wydawać się mogą pojedyncze czyny w chwili obecnej (rozpatrywane w swej Wyjątkowości), nieuchronnie prowadzą one do sekwencji zda-

37 G. W. F. Hegel, Filozofia dziejów, przeł. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1958, t. I, s. 31.

38 F. Nietzsche, Wille zur Macht.

rzeń tworzących pewien wątek, który z chwilą gdy zdarzenia te zostaną usunięte do przeszłości, przedstawić można w zrozumiałej narracji — stała się wielkim wymiarem, w którym ludzie mogli „pojednać się" z rzeczywistością (Hegel) spraw ludzkich, to znaczy z tym, co zawdzięcza swe istnienie wyłącz-nie ludziom. Ponadto, odkąd historia w jej nowożytnej wersji pojęta została przede wszystkim jako proces, zaczęła wykazywać osobliwe i inspirujące pokrewieństwo względem działania, które w przeciwieństwie do wszystkich innych czynności ludzkich polega przede wszystkim na rozpoczynaniu procesów — czego ludzie zawsze byli, rzecz jasna, świadomi, nawet jeśli skierowanie przez filozofię głównej uwagi na wytwarzanie jako model aktywności ludzkiej nie pozwalało na wyraźnie sformułowaną terminologię i precyzyjny opis. Samo pojęcie procesu, tak charakterystyczne dla nauk nowożytnych, zarówno przyrodniczych, jak i historycznych, miało przypuszczalnie swe źródło w fundamentalnym doświadczeniu działania, któremu sekularyzacja nadała akcent, jakiego nie znano we wczesnych wiekach kultury greckiej, przed powstaniem polis, a z pewnością przed zwycięstwem szkoły sokratejskiej. Historia w swej nowożytnej wersji mogła pogodzić się z tym doświadczeniem; i choć nie udało się jej uchronić samej polityki przed dawną niełaską, choć pojedyncze czyny konstytuujące sferę polityki pozostały w zapomnieniu, nadała ona przynajmniej zapisowi minionych wydarzeń ów udział w ziemskiej nieśmiertelności, do której epoka nowożytna z konieczności aspirowała, ale działający ludzie nie ośmielali się już stawiać takich żądań potomności.

Epilog

Nasze doświadczenie odrzuca dziś, jak się zdaje, zarówno kantowski i heglowski sposób jednania się z rzeczywistością dzięki rozumieniu wewnętrznego sensu całego procesu historycznego, jak i równolegle starania pragmatyzmu i utylitaryzmu, by „robić historię" i narzucać rzeczywistości uprzednio wykoncypowany sens i prawa wymyślone przez człowieka. Kłopoty w epoce nowożytnej zaczynały się wprawdzie z reguły

od nauk przyrodniczych i były konsekwencją doświadczeń dobytych przy próbie poznania wszechświata, ale tym razem owo odrzucenie wyłania się równolegle z dziedzin nauk przyrodniczych i polityki. Problem polega na tym, że spójnym dedukcjom poddaje się niemal każdy aksjomat i to do takiego stopnia, że wygląda na to, iż ludzie są w stanie udowodnić niemal dowolnie obraną hipotezę, nie tylko w dziedzinie konstrukcji czysto umysłowych, jak rozmaite całościowe interpretacje dziejów, z których każda znajduje równie dobre oparcie w faktach, lecz także w naukach przyrodniczych39.

Jeśli idzie o nauki przyrodnicze, to wracamy tu do cytowanej już tezy Heisenberga, której konsekwencje sformułował on niegdyś w innym kontekście w postaci paradoksu, mówiąc że człowiek, kiedykolwiek próbuje dowiedzieć się czegoś o rzeczach, które ani nie są nim

samym, ani nie zawdzięczają mu swego istnienia, napotyka koniec końców nic innego jak samego siebie, własne konstrukcje i schematy własnych działań40. Nie jest to już kwestia akademickiej obiektywności. Nie sposób to rozstrzygnąć stwierdzając, że człowiek jako istota stawiająca pytania może oczywiście otrzymać tylko odpowiedzi adekwatne do swych pytań. Gdyby nie chodziło o nic więcej, to zadowolilibyśmy się stwierdzeniem, że różne pytania „dotyczące jednego i tego samego zdarzenia fizykalnego" działają odmiennie, lecz ujawniają obiektywnie równie „prawdziwe" aspekty tego samego zjawiska, tak samo jak stół, wokół którego zasiada pewna liczba osób, widziany jest przez każdą z nich w innym aspekcie, ale nie przestaje być przedmiotem

39 Na ów dziwny fakt wskazał niegdyś Martin Heidegger w publicznej dyskusji w Zurychu (opublikowanej pod tytułem: Aussprache nit Martin Heidegger am 6 November rpji, Photodruck Jufisverlag, Zurich 1952); „...twierdzenie «Można dowieść wszystkiego) nie [jest] jakimś listem żelaznym, lecz wskazaniem możliwości, że tam, gdzie dowodzi się w sensie dedukcji z aksjomatów, jest to zawsze w pewien sposób możliwe. Fakt, że procedura ta funkcjonuje w naukach nowożytnych, jest dla mnie wielce zagadkowy i dotychczas nie Potrafię uchylić rąbka tej tajemnicy".

40 W ostatnich publikacjach Heisenberg wyraża tę samą myśl rozmaitych wersjach. Patrz na przykład Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg 1956.

wspólnym dla nich wszystkich. Można sobie nawet wyobrazić, że teoria teorii, jak dawna mathesis universalis, mogłaby ostatecznie określać, jak wiele takich pytań jest możliwych lub jak wiele „różnych typów praw przyrody" można bez popadnięcia w sprzeczność zastosować do tego samego wszechświata fizykalnego.

Problem stałby się nieco poważniejszy, gdyby okazało się, że nie ma żadnego pytania, które nie wiodłoby do spójnego zespołu odpowiedzi — trudność, o której wspominaliśmy wcześniej, kiedy omawialiśmy różnicę między schematem a sensem. W tym przypadku samo rozróżnienie między pytaniami sensownymi i bezsensownymi zniknęłoby wraz z prawdą absolutną, zaś spójność, jaka by nam wówczas pozostała, byłaby tyle warta, co spójność toku myślowego paranoika bądź spójność obiegowych dowodów na istnienie Boga. Jednakże tym, co rzeczywiście podważa całe nowożytne mniemanie, iż sens zawiera się w procesie jako całości, której poszczególne zdarzenia zawdzięczają swą zrozumiałość, jest to, że nie tylko potrafimy tego dowieść w sensie spójnej dedukcji, lecz że możemy wziąć niemal każdą hipotezę i opierając się na niej działać uzyskując określone rezultaty w sferze rzeczywistości, które są nie tylko

sensowne, ale i skutkują. Znaczy to całkiem dosłownie, że wszystko jest możliwe, nie tylko w sferze idei, ale i w samej rzeczywistości.

W moich badaniach nad totalitaryzmem próbowałam dowieść, że zjawisko to, z jego wybitnie antyutylitarnymi cechami i osobliwą pogardą dla faktyczności, opiera się w gruncie rzeczy na przeświadczeniu, że wszystko jest możliwe — a nie tylko dozwolone, moralnie czy w inny sposób, jak w przypadku wczesnego nihilizmu. Systemy totalitarne zdają się dowodzić, że działanie może opierać się na jakiejkolwiek hipotezie i że w toku konsekwentnie kierowanego działania dana hipoteza stanie się prawdziwa, okaże się faktyczną rzeczywistością. Założenie leżące u podstaw konsekwentnego działania może być nawet najbardziej szalone, ale zawsze zakończy się tworzeniem faktów, które są „obiektywnie" prawdziwe. To, co pierwotnie było jedynie hipotezą, którą miały potwierdzić lub obalić fakty, w toku konsekwentnego działania zawsze zamienia się w fakt, którego nigdy nie można obalić. Inaczej mówiąc, aksjomat, z którego wychodzi dedukcja, nie musi być, jak zakładały tradycyjna metafizyka i logika, prawdą oczywistą samą przez się; nie musi on wcale zgadzać się z faktami danymi w świecie obiektywnym w chwili, gdy zaczyna się działanie; proces działania, jeśli konsekwentny, zacznie tworzyć świat, w którym założenie stanie się aksjomatyczne i oczywiste samo przez się.

Zatrważająca arbitralność, z jaką mamy do czynienia zawsze, gdy decydujemy przedsięwziąć działanie, które jest dokładnym odpowiednikiem spójnych procesów logicznych, okazuje się nawet jeszcze bardziej oczywista w sferze politycznej niż w fizykalnej. Trudniej jednak przekonać ludzi, że odnosi się to również do dziejów minionych. Historyk, spoglądając wstecz na proces historyczny, tak przyzwyczaił się do odkrywania „obiektywnego" sensu, niezależnego od celów i świadomości działających ludzi, że w swej próbie odkrycia obiektywnej tendencji łatwo traci z oczu to, co rzeczywiście się zdarzyło. Nie będzie na przykład dostrzegał specyfiki totalitaryzmu stalinowskiego wysuwając na pierwszy plan uprzemysłowienie imperium radzieckiego lub nacjonalistyczne cele tradycyjnej rosyjskiej polityki zagranicznej.

W naukach przyrodniczych kwestie te nie różnią się w sposób zasadniczy, a nawet wydają się bardziej przekonujące, ponieważ są bardzo odległe od kompetencji laika i jego trzeźwego, upartego zdrowego rozsądku, który odmawia widzenia tego, czego nie może zrozumieć. Myślenie w kategoriach procesów z jednej strony, a z drugiej przekonanie, że zna się tylko to, co wytworzyło się samemu, doprowadziło tutaj także do zupełnego bezsensu nieuchronnie wynikającego z odkrycia, że można wybierać co się chce i zawsze wyłoni się z tego jakiś „sens". W obu przypadkach kłopot polega na tym, że poszczególny przypadek, obserwowalny fakt i pojedyncze zjawisko przyrodnicze albo odnotowany czyn i zdarzenie historyczne przestały mieć sens bez uniwersalnego procesu, w który rzekomo są wtopione; niemniej z chwilą, gdy człowiek zaakceptuje ten proces aby uniknąć przypadkowego charakteru tego co szczegółowe, aby znaleźć sens, to znaczy ład i konieczność, jego wysiłek spotyka się z odprawą; każdy porządek, każde prawo, każdy sens, jakie chcesz narzucić, będą dobre.

Oto najwyraźniejszy z możliwych dowodów, że w tej sytuacji nie może być mowy ani o koniecznych prawach, ani o sensie. Wydaje się jakby „melancholijna przypadkowość" dopadła nas wreszcie i wpychała właśnie tam, skąd uciekły poprzednie pokolenia. Decydującym czynnikiem w tym doświadczeniu, zarówno w przyrodzie, jak i w historii, nie są schematy, za pomocą których usiłujemy „wyjaśniać" i które w naukach społecznych i historycznych unieważniają się nawzajem szybciej (ponieważ wszystkich można w spójny sposób dowieść), niż ma to miejsce w naukach przyrodniczych, gdzie kwestie są bardziej złożone i z tej czysto technicznej przyczyny są mniej podatne na arbitralność nieodpowiedzialnych opinii. Opinie te mają wprawdzie zupełnie odmienne źródło, ale mogą przesłonić bardzo istotną kwestię przypadkowości, z jaką mamy dziś wszędzie do czynienia. Decydujące jest to, że na tych zasadach opiera się nasza technika, której nikt nie może zarzucić złego funkcjonowania, i że nasze techniki społeczne, mające prawdziwe pole do eksperymentu w krajach totalitarnych, potrzebują tylko pewnego okresu czasu, aby móc zrobić dla świata stosunków międzyludzkich tyle, ile zostało już zrobione dla świata wytworów człowieka.

Epoka nowożytna, wraz z charakterystyczną dla niej rosnącą alienacją od świata, doprowadziła do sytuacji, w której człowiek, gdziekolwiek się zwróci, napotyka tylko samego siebie. Wszystkie procesy na Ziemi i we wszechświecie objawiły się jako procesy, które człowiek wytwarza lub może wytwarzać. Procesy te, pochłonąwszy trwałą obiektywność tego, co dane, odarły na koniec z sensu ów jeden wszechogarniający proces, który pierwotnie wymyślono po to, by im właśnie nadawał sens i funkcjonował jako wieczna czasoprzestrzeń, w którą mogły one wpadać, wyzbywając się w ten sposób wzajemnych konfliktów i sprzeczności. To właśnie zdarzyło się zarówno z naszą koncepcją historii, jak i z naszą koncepcją przyrody. W sytuacji radykalnej alienacji od świata nie sposób w ogóle pojąć ani przyrody, ani dziejów. W wyniku owej podwójnej utraty świata — utraty przyrody i utrat}' świata tworzonego przez człowieka (w najszerszym sensie obejmującym także całe dzieje) — powstało społeczeństwo ludzi, którzy bez łączącego ich i oddzielającego zarazem wspólnego świata

albo żyją w rozpaczliwie samotnym odosobnieniu, albo zgniatani są w masę. Otóż masowe społeczeństwo to nic innego, jak ten rodzaj zorganizowanego życia, jaki automatycznie ustala się pośród istot ludzkich, które wciąż jeszcze pozostają we wzajemnych relacjach, ale utraciły świat wspólny niegdyś im wszystkim.

Co to jest autorytet?

I

Dla uniknięcia nieporozumień, rozsądniej może byłoby zapytać w tytule nie czym jest, lecz czym był autorytet. Sądzę bowiem, że pokusa i prawo postawienia tego pytania płynie stąd, że autorytet zniknął ze współczesnego świata. Odkąd utraciliśmy pewne autentyczne, niepodważalne i wspólne wszystkim doświadczenia, wokół pojęcia autorytetu zaczęły narastać kontrowersje i niejasności. Słowo to niewiele już nam dziś mówi i właściwie nie bardzo je rozumiemy. Od czasu do czasu jakiś politolog przypomni sobie, że było to kiedyś fundamentalne pojęcie teorii polityki, a większość z nas przytaknie, że postępowi współczesnego świata towarzyszy nieustający, coraz rozglejszy i coraz głębszy kryzys autorytetu.

Ów kryzys, widoczny już od zarania dwudziestego stulecia, pod względem źródeł i natury jest kryzysem politycznym. Powstawanie ruchów politycznych pragnących zająć miejsce systemu partyjnego oraz rozwój nowej, totalitarnej formy władzy — wszystko to pojawiło się na tle mniej lub bardziej ogólnego i mniej lub bardziej dramatycznego załamania się wszelkich tradycyjnych autorytetów. Nie było ono nigdzie bezpośrednim skutkiem zawiązania się owych systemów czy ruchów politycznych jako takich. Wydaje się raczej, że to sam totalitaryzm — czy to w postaci ruchów, czy systemów władzy najlepiej potrafił wykorzystać ogólną atmosferę polityczną i społeczną, w której system partyjny utracił prestiż i w której nie respektowano już autorytetu rządu.

Najbardziej znaczącym symptomem owego kryzysu jest fakt jego ekspansji na tak dalekie przedpola polityki jak wychowanie dzieci i edukacja szkolna. Tutaj autorytet (w najszerszym sensie słowa) uważano zawsze za naturalną konieczność, na którą składają się zarówno względy życiowe (bezradność dziecka), jak i racje polityczne związane z troską o zachowanie danej cywilizacji; ciągłość jej można bowiem utrzymać tylko wówczas, gdy nowo przybyłych, czyli członków nowego pokolenia, wprowadza się w już ukształtowany świat, w którym każda nowo narodzona istota jest początkowo kimś obcym. Taka forma autorytetu, dzięki swemu prostemu i elementarnemu charakterowi, służyła na całej przestrzeni dziejów myśli politycznej za wzór dla wielu różnych systemów autorytarnych. Jeśli więc nawet taki autorytet (określający stosunki między dorosłymi a dziećmi i między nauczycielami a uczniami) jest dziś zagrożony, to znaczy, że wszystkie dane, uświęcone przez czas metafory i wzorce stosunków opartych na autorytecie utraciły wiarygodność. Czym autorytet naprawdę jest nie możemy się już dowiedzieć ani z praktyki, ani z teorii.

W dalszych refleksjach zakładam, że odpowiedź na to pytanie z pewnością nie zawiera się w żadnej definicji, określającej naturę czy istotę „autorytetu w ogóle". Autorytet, który utraciliśmy w epoce nowożytnej, to nie żaden „autorytet w ogóle", lecz raczej jego bardzo szczególna forma, która przez długi czas obowiązywała w całym świecie Zachodu. Proponuję zatem, aby rozważyć, czym autorytet był w dziejach i skąd brała się jego siła i znaczenie. Wydaje się jednak, że przy całym dzisiejszym zamęcie w tej kwestii, nawet takie zawężone i próbne podejście do problemu trzeba poprzedzić kilkoma uwagami

ukazującymi, czym autorytet nigdy nie był. Pozwoli to uniknąć nieporozumień bardziej podstawowych i da nam pewność, że uzmysławiamy sobie i rozważamy ten sam fenomen, a nie całą masę kwestii pokrewnych albo i niepokrewnych.

Ponieważ autorytet zawsze wymaga posłuszeństwa, przeto nagminnie bywa mylony z różnymi formami siły przemocy. A przecież tak naprawdę wyklucza on używanie zewnętrznych środków przymusu. Tam, gdzie stosuje się siłę, autorytet jako taki ponosi fiasko. Z drugiej jednak strony nie można go kojarzyć z perswazją, która zakłada równość i działa za pośrednictwem procesu argumentacji. Tam, gdzie używa się argumentów, tam autorytet pozostaje w stanie zawieszenia, ponieważ jego porządek — zawsze hierarchiczny — kłóci się egalitarnym porządkiem perswazji. Jeśli już w ogóle mielibyśmy podać jakąś definicję autorytetu, trzeba by go przeciwstawić zarówno przymusowi, opartemu na przemocy fizycznej, jak i perswazji, opartej na argumentacji. (Autorytarna relacja między dwiema osobami, z których jedna rozkazuje, a druga słucha, nie opiera się ani na przemawianiu do rozsądku, ani na stosowaniu przemocy; decyduje natomiast o niej sama hierarchia, w której obie wymienione osoby mają swoje stałe, wyznaczone miejsce, a przy tym zgodnie uznają jej słuszność i prawowitość). Kwestia ta ma istotne znaczenie historyczne. Jeden z aspektów naszego pojęcia autorytetu wywodzi się ze źródeł platońskich: kiedy Platon zaczyna rozważać możliwość wprowadzenia autorytetu do zawiadywania sprawami publicznymi w państwie, wie że szuka alternatywy dla przyjętego wśród Greków sposobu rozstrzygania spraw wewnętrznych

— a była nim perswazja— jak również alternatywy dla normalnego sposobu rozwiązywania kwestii zewnętrznych

— a była nim siła i przemoc.

Historycznie rzecz biorąc, możemy powiedzieć, że ów zanik autorytetu jest tylko końcową — acz decydującą — fazą postępującego kryzysu, który przez wieki podkopywał przede wszystkim religię i tradycję. Spośród tradycji, religii i autorytetu, których wzajemne powiązania omówimy później, autorytet okazał się elementem najbardziej trwałym. Jednakże wraz z jego zanikiem, ogólne zwątpienie właściwe epoce nowożytnej ogarnęło także dziedzinę polityki, gdzie rzeczy nabierają nie tylko bardziej radykalnej ekspresji, ale i zdobywają specyficzną realność, właściwą jedynie światu polityki. To, co do tej pory miało duchowe znaczenie prawdopodobnie tylko dla nielicznych, obecnie stało się obiektem troski każdego z osobna i wszystkich razem. Dopiero teraz, niejako po fakcie, zanikanie tradycji i religii nabrało znamion wydarzenia politycznego o pierwszorzędnym znaczeniu.

Powiedziałam wcześniej, że nie będę zajmować się tutaj autorytetem „w ogóle", tylko jego bardzo konkretną formą, która odgrywała dominującą rolę w historii Zachodu. Mówiąc to miałam na myśli pewne rozróżnienia pojęciowe, na które

zwykle nie zwracamy uwagi, zadowalając się wypowiadaniem ogólnikowych tez na temat kryzysu naszych czasów. Najłatwiej chyba będzie mi wyjaśnić te dystynkcje na przykładzie wzajem-nie splecionych pojęć tradycji i religii. Otóż niewątpliwy zanik tradycji w świecie nowożytnym nie pociąga wcale za sobą utraty przeszłości (w co każą nam wierzyć zarówno zwolennicy tradycji, jak i wyznawcy postępu, przy czym fakt, że ci pierwsi mówią o zmierzchu tradycji z bólem, a drudzy z triumfem, nie ma tu większego znaczenia). Rzecz bowiem w tym, że tradycja i przeszłość nie są tym samym. Wprawdzie wraz z utratą tradycji gubimy nić, która wiodła nas bezpiecznie przez niezmierzone obszary przeszłości, ale ta nić była też łańcuchem, skuwającym każdą kolejną generację z jakimś z góry określonym aspektem przeszłości. Możliwe więc, że dopiero teraz przeszłość otworzy się przed nami z nieoczekiwaną świeżością i obwieści nam rzeczy, o których nikt dotąd nie słyszał. Nie , sposób jednak zaprzeczyć, że wraz z utratą bezpiecznie zakotwiczonej tradycji (a pierwsze oznaki tej utraty pojawiły się już kilkaset lat temu), zagrożona jest również cała przeszłość. Otóż grozi jej niepamięć.. Gdybyśmy zaś rzeczywiście zapomnieli o przeszłości — niezależnie od treści tego, co mogłoby ulec zapomnieniu — pozbawilibyśmy się jednego z wymiarów naszego życia, to znaczy głębi ludzkiej egzystencji. Pamięć i głębia są bowiem tym samym, czy raczej: głębia otwiera się w człowieku tylko za sprawą pamięci.

Podobnie wygląda sprawa kryzysu religii. Od czasów radykalnej krytyki wierzeń religijnych podjętej w siedemnastym i osiemnastym wieku, charakterystyczną cechą epoki nowożytnej jest wątpienie w prawdę religijną — co odnosi się zarówno do wierzących, jak i do niewierzących. Od czasów Pascala, a już na pewno Kierkegaarda, wątpienie wkradło się w wiarę, w związku z czym wierni muszą nieustannie wystrzegać się wątpliwości. Ale to nie wiara chrześcijańska jako taka, lecz chrześcijaństwo (i oczywiście judaizm) jest wypierane w epoce nowożytnej przez paradoksy i absurd. A jeśli cokolwiek może przetrwać absurd (filozofia chyba tak), to z pewnością nie religia. Brak przekonania do dogmatów instytucjonal-nej religii wcale jednak nie musi pociągać za sobą zaniku czy choćby kryzysu wiary, albowiem religia i wiara, czy też wyznanie i wiara, nie są bynajmniej tym samym. Tylko wyznanie nie zaś wiara, wykazuje pewne wewnętrzne pokrewieństwo z wątpieniem i stale jest na wątpienie narażone. Lecz któż zaprzeczy, że również wiara — na przestrzeni tylu wieków bezpiecznie chroniona przez religię, przez jej system wierzeń i dogmaty — jest poważnie zagrożona przez to, co w istocie stanowi tylko kryzys religii instytucjonalnej?

Wydaje mi się, że kilka podobnych rozróżnień trzeba przeprowadzić w związku ze współczesnym kryzysem autorytetu. Otóż autorytet — oparty zwykle, niczym na kamieniu węgielnym, na jakimś ustanowieniu mającym miejsce w przeszłości — daje światu trwałość i stabilność, których ludzie potrzebują właśnie dlatego, że są istotami śmiertelnymi, najbardziej niestałymi i kruchymi ze wszystkich. Zanik autorytetu jest równoznaczny ze zrujnowaniem podstaw owego świata, który od tej pory zaczyna

dryfować, zmieniać się i przeobrażać z jednej postaci w drugą z coraz większą gwałtownością, tak jakby nasze życie polegało na zmaganiu się z jakimś Proteuszowym uniwersum, gdzie wszystko może w każdej chwili stać się czymś innym. Utrata trwałości i oparcia w świecie (w sensie politycznym równoznaczna z zanikiem autorytetu) nie pociąga jednak za sobą — a przynajmniej nie musi pociągać — utraty samej ludzkiej zdolności pozwalającej budować, chronić i otaczać świat troską: taki świat, który zdołałby nas przetrwać i pozostać miejscem, gdzie mogliby żyć ci, co nadejdą po nas.

Oczywiście, wszystkie te uwagi i refleksje opierają się na przekonaniu, że dokonywanie rozróżnień pojęciowych jest rzeczą ważną. Samego tego przekonania nie trzeba chyba uzasadniać, bo o ile mi wiadomo, nikt jeszcze otwarcie nie powiedział, że odróżnianie jednych rzeczy od drugich nie ma sensu. A jednak wśród większości politologów i socjologów panuje milcząca zgoda co do tego, że wolno nam nie zważać na pojęciowe dystynkcje, bo ostatecznie wszystko można nazwać inaczej, a sens dystynkcji polega tylko na tym, że każdy z nas ma prawo „definiować własne pojęcia". (Osobliwe to prawo Przyznajemy sobie najchętniej wówczas, gdy idzie o rzeczy naprawdę ważne, tak jakby było ono tym samym, co prawo do własnej opinii). Czyż jednak samo to „prawo" nie świadczy

o tym, że pojęcia w rodzaju „tyranii", „autorytetu" i „totalitaryzmu" utraciły po prostu swe powszechne znaczenie? Albo że przestaliśmy żyt we wspólnym świecie, gdzie słowa stanowiące naszą wspólną własność powinny mieć niepodważalny sens? Czyż nie oznacza to, że choć nie jesteśmy pod względem werbalnym skazani na świat całkowicie bezsensowny, to przyznajemy sobie nawzajem prawo do wycofywania się w obręb własnych światów sensu, żądając jedynie, by każdy pozostał konsekwentny w ramach swej prywatnej terminologii? Jeśli zapewniamy się w takich razach o wzajemnym zrozumieniu, to nie dlatego, że pospołu rozumiemy nasz wspólny świat, lecz dlatego, że rozumiemy po prostu konsekwencję czyjegoś wnioskowania i dowodzenia, spójność procesu argumentacji od strony czysto formalnej.

Tak czy owak, znamienną cechą niezliczonych teorii socjologicznych, politycznych i historycznych stało się milczące założenie, że rozróżnienia pojęciowe są nieistotne, czy raczej: że w tym społeczrio-polityczno-historycznym świecie, czyli w dziedzinie spraw czysto ludzkich, rzeczy nie posiadają owej dystynktywności, którą tradycyjna metafizyka nazywała ich wzajemną „odrębnością" i „innością" (alteritas). Dwie spośród wymienionych teorii zasługują moim zdaniem na specjalną uwagę, ponieważ interesujący nas temat poruszono w nich w szczególnie znaczący sposób.

Pierwsza z tych teorii związana jest ze sposobem, w jaki pisarze liberalni i konserwatywni, od dziewiętnastego wieku począwszy, rozstrząsali problem autorytetu i

implikowany przezeń problem wolności w świecie polityki. Otóż typowe założenie doktryn liberalnych głosiło, że „charakterystycznym faktem historii nowożytnej jest stały postęp [...], zmierzający ku zorganizowanej i dobrze chronionej wolności"1. W każdym natomiast odejściu od tej drogi dopatrywano się procesu reakcyjnego, wiodącego w odwrotną stronę. Wskutek tego liberałowie przeoczyli zasadniczą różnicę, jaka zachodzi pomię dzy ograniczeniem swobód w ustrojach autorytatywnych

1 Sformułowanie Lorda Actona pochodzące z jego Inaugural Lectttft on the „Study of Historj" przedrukowanego w Essays on Freedom, tw Power, New York 1955, s. 35.

a zniesieniem wolności w warunkach tyranii i dyktatury, nie mówiąc już o całkowitym zlikwidowaniu spontaniczności jako takiej, czyli o unicestwieniu najbardziej elementarnych przejawów ludzkiej wolności, do czego za pomocą różnych metod uzależniania dążą jedynie systemy totalitarne. Liberał — zainteresowany raczej historią i postępem wolności niż formami rządu — widzi tutaj jedynie różnice stopnia, traci natomiast i oczu fakt, że rząd autorytatywny, zmuszony do ograniczania pewnych swobód, pozostaje z tą uszczuploną przez siebie wolnością tak dalece związany, że postradałby swą najgłębszą substancję, gdyby zniósł wolność całkowicie, czyli gdyby zmienił się w tyranię. To samo dotyczy różnicy między władzą prawowitą a nieprawowitą, na czym bazuje każdy rząd autorytarny. Liberał z reguły nie przywiązuje do tego zbyt wielkiej wagi, ponieważ żywi przeświadczenie, że wszelka władza deprawuje i że stały postęp wymaga stałego zaniku władzy, bez względu na jej pochodzenie.

U podstaw utożsamiania przez liberałów totalitaryzmu z władzą autorytarną (czemu towarzyszy skłonność do dostrzegania „totalitarnych" tendencji w każdym autorytarnym ograniczeniu swobody) leży dawne pomieszanie autorytetu z tyranią, a legalnej władzy — z przemocą. Tymczasem różnica między tyranią a władzą autorytarną polega zawsze na tym, że tyran rządzi zgodnie z własną wolą i interesem, podczas gdy najbardziej nawet drakoński rząd autorytarny podlega ograniczeniu przez prawo. Probierzem jego działań jest zawsze jakiś kodeks, który bądź wcale nie pochodzi od człowieka (jak w przypadku przykazań bożych lub platońskich idei), bądź przynajmniej nie od tych, którzy aktualnie stoją u władzy. Rząd autorytarny zawdzięcza swą powagę jakiejś sile innej i potężniejszej od jego własnej mocy. Z tego to źródła — z owej zewnętrznej mocy przekraczającej świat polityki faktyczne władze [authorities] czerpią swój „autorytet" [authority], czyli swą prawowitość, i przez odniesienie doń mogą być kontrolowane.

Współcześni orędownicy autorytetu skorzy są oczywiście, by podkreślać tę różnicę między tyranią a władzą opartą na autprytecie (choć dobrze wiedzą — nawet w tych krótkich chwilach, gdy opinia publiczna stwarza sprzyjający klimat dla

neokonserwatyzmu — że bronią sprawy niemalże przegranej). Tam, gdzie liberał widzi nieuchronny postęp ku wolności, chwilowo tylko zakłócony przez mroczne siły przeszłości, tam konserwatysta dostrzega proces zagłady, rozpoczynający się wraz z zanikiem autorytetu: wolność bowiem, utraciwszy regulujące ograniczenia, które strzegą jej zakresu, staje się bezradna, bezbronna i musi zginąć. (Nie można powiedzieć, że tylko liberalna myśl polityczna jest szczególnie zainteresowana wolnością; trudno by odnaleźć w dziejach naszej myśli politycznej szkołę, która nie koncentrowałaby się na idei wolności. Tyle że samo pojęcie wolności rozmaicie bywa rozumiane u poszczególnych autorów i w różnych układach politycznych. Za poważniejszy wyjątek od tej reguły uważam filozofię polityczną Tomasza Hobbesa, który, co by nie powiedzieć, konserwatystą na pewno nie był). I znów tyranię utożsamia się tu z totalitaryzmem, tyle tylko że teraz władzę totalitarną traktuje się, jeśli już nie jako prosty równoważnik demokracji, to w każdym razie "jako jej nieuchronny skutek, to znaczy rezultat zaniku wszystkich tradycyjnie uznawanych autorytetów. A przecież różnice między tyranią i dyktaturą z jednej strony, a panowaniem totalitarnym z drugiej, są nie mniej dobitne niż te, które dzielą władzę autorytatywną od totalitaryzmu.

Owe strukturalne odmienności zaostrzają się, gdy odsuwamy na bok ogólne teorie i koncentrujemy się na aparacie władzy, na technicznych formach zarządzania i na organizacji państwa. Gwoli zwięzłości niech nam będzie wolno zestawić te techniczno-strukturalne różnice między władzą autorytatywną, tyrańską i totalitarną na obrazowym przykładzie trzech rozmaitych modeli. Obrazem władzy autorytatywnej będzie piramida. Model ten znano już w tradycyjnej myśli politycznej; i nic dziwnego, ponieważ piramida wyjątkowo dobrze nadaje się do zobrazowania takiej struktury ustrojowej, w które] źródło autorytetu leży poza samą strukturą, a siedziba władzy mieści się na szczycie, skąd autorytet i władza przenikają w dół, ku podstawie, w taki sposób, że każdy kolejny poziom posiada pewien autorytet, mniejszy jednak niż poziom wyższy; wszystkie natomiast poziomy od góry do dołu, właśnie na mocy tego starannie stopniowanego dawkowania, są nie tylko mocno

zintegrowane w jedną całość, ale i wzajemnie związane, niczym promienie zbiegające się w jednym punkcie. Owym punktem skupienia jest zarówno szczyt piramidy, jak i transcendentne źródło autorytetu powyżej szczytu. Co prawda, obraz ten może być adekwatny jedynie w stosunku do chrześcijańskiego typuj władzy autorytatywnej, która rozwijała się pod wpływem Kościoła przez całe średniowiecze, kiedy to ów punkt centralny, znajdujący się ponad i poza ziemską piramidą, stanowił zarazem ostoję chrześcijańskiej równości, której nie wykluczał; ściśle hierarchiczna struktura życia na Ziemi. Rzymskie pojęci autorytetu politycznego — gdzie źródło autorytetu spoczywa wyłącznie w przeszłości, w akcie założenia Miasta i w wielkich czynach przodków — wiedzie do struktur instytucjonalnych, których forma wymaga innego zobrazowania, o czym później będzie mowa. W każdym razie autorytatywna forma rządów, wraz ze swoją

hierarchiczną strukturą, jest najmniej egalitarn ze wszystkich; nierówność i zróżnicowanie pełnią w niej rolę wszechobecnych zasad.

Jeśli chodzi o tyranię, to wszystkie traktujące o niej teorie polityczne twierdzą zgodnie, że zdecydowanie należy ona do egalitarnych postaci władzy. Tyran bowiem to władca, który rządzi sam przeciw wszystkim, a ci „wszyscy", których uciska, są bez wyjątku równi, to znaczy równie bezsilni. Gdybyśmy i tutaj pozostali przy modelu piramidy, byłaby to piramida, w której wszelkie stopnie pośrednie pomiędzy górą a dołem uległy zniszczeniu, w związku z czym szczyt utrzymuje się i zachowuje oparcie wyłącznie dzięki przysłowiowym bagnetom, sprawując władzę nad masą starannie od siebie odizolowanych, rozproszonych i całkowicie sobie równych jednostek. W klasycznej teorii polityki tyrana wykluczało się w ogóle z rodzaju ludzkiego, nazywając go „wilkiem w ludzkiej postaci" (Platon), albowiem pozycja jednego przeciw wszystkim, jaką zajmował tyran, zdecydowanie odróżniała jego rządy czyli władzę jednego, którą Platon nazywa fiov-api i wciąż jeszcze utożsamia z tyranią — od wielu innych form władzy królewskiej.

Struktura i organizacja władzy w reżimie totalitarnym w przeciwieństwie zarówno do struktury władzy tyrańskiej, jak i do systemu autorytatywnego — przypomina, moim

zdaniem, budowę cebuli. W samym jej środku, gdzie jest puste miejsce, lokuje się przywódca. Cokolwiek by uczynił — bądź integrując państwo na podobieństwo autorytarnej hierarchii bądź uciskając poddanych jak tyran — działa od wewnątrz, nie zaś spoza czy sponad struktury. Wszystkie nadzwyczaj liczne elementy tego systemu: a więc organizacje prorządowe, związki zawodowe, rzesze partyjne, biurokracja partyjna, elity grupy policyjne — są powiązane w taki sposób, że każdy z nich jest z jednej strony „łupiną", a z drugiej — środkiem „cebuli" Każda z tych składowych stanowi normalny świat zewnętrzny wobec jednej warstwy, wobec drugiej natomiast spełnia rolę ostatecznej granicy. Ogromna zaleta owego systemu polega na tym, że tak skonstruowany mechanizm, nawet w warunkach władzy totalitarnej, daje każdej z warstw złudzenie normalnego świata zewnętrznego wraz ze świadomością, że jest się od tego świata odmiennym i ważniejszym. W ten sposób stronnicy organizacji prorządowych, których przekonania różnią się od przekonań członków partii tylko pod względem intensywności, na podobieństwo fasady okalają całą tę strukturę, a ponieważ nie są, zbyt fanatyczni ani zbyt radykalni, łudzą świat zewnętrzny pozorami normalności. Równocześnie jednak sami tworzą normalny świat wobec przedstawicieli „aparatu", którzy dochodzą do wniosku, że ich przekonania tylko co do stopnia różnią się od przekonań innych ludzi, a zatem mogą sobie nigdy nie uświadomić przepaści, jaka dzieli ich własny świat od tego, który rzeczywiście istnieje na zewnątrz. Pod względem organizacyjnym struktura cebuli znakomicie zabezpiecza ów system przed wstrząsami ze strony realnego świata2.

Wprawdzie zarówno liberalizm jak i konserwatyzm zawodzą, gdy próbujemy stosować ich teoretyczne zdobycze do faktycznie istniejących form i instytucji politycznych, ale trud-

2 Jedynie szczegółowy opis i analiza tej bardzo swoistej struktury organizacyjnej totalitaryzmu i różnych instytucji władzy totalitarne) mogłaby uzasadnić użycie przykładu cebuli. Zainteresowanych muszę odesłać do podrozdziału zatytułowanego „Totalitarna organizacja' w mojej pracy Korzenie totalitaryzmu, przeł. Daniel Grinberg i Mariola Szawiel; Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1989.

no byłoby zaprzeczyć, że ich ogólnikowe stwierdzenia noszą silne znamiona wiarygodności. Liberalizm, jak widzieliśmy, śledzi proces zanikania wolności, konserwatyzm zaś — proces słabnięcia autorytetu. W jednym i drugim przypadku oczekiwany koniec nosi miano totalitaryzmu, a totalitarne tendencje widzi się wszędzie tam, gdzie występuje którykolwiek z tych procesów. Rzecz jasna, zarówno liberalizm jak i konserwatyzm mogą swe wnioski doskonale udokumentować. Któż by zaprzeczył, że od początków naszego stulecia wolność stoi w obliczu poważnego, zewsząd nadciągającego zagrożenia? Kto mógłby nie dostrzec tych wszystkich odmian tyranii, rozwijających się co najmniej od czasu zakończenia pierwszej wojny światowej? Z drugiej strony, kto zaprzeczy temu, że jedną z najbardziej widocznych cech współczesnego świata stanowi zniknięcie właściwie wszystkich ustalonych przez tradycję autorytetów? Wygląda na to, że dostrzegamy wyłącznie jedno albo drugie z tych zjawisk, bo chcemy uzasadnić albo teorię postępu, albo zguby — zgodnie z własnym upodobaniem lub, jak się powiada, stosownie do wyznawanej „hierarchii wartości". Gdybyśmy na te kontrowersje pomiędzy konserwatystami a liberałami spojrzeli bezstronnie, zauważylibyśmy wnet, że prawda leży dokładnie pośrodku. W istocie bowiem, współczesny świat stawia nas wobec jednoczesnego zanikania zarówno wolności, jak i autorytetu. Jeśli zaś idzie o same te procesy, to trzeba pamiętać o rozlicznych wahaniach opinii publicznej, która przez ponad sto pięćdziesiąt lat w regularnych odstępach czasu skłaniała się raz w jedną, raz w drugą stronę i przechodziła od nastroju liberalnego do konserwatywnego, próbując na zmianę umocnić autorytet lub ugruntować wolność. Można więc powiedzieć, że na skutek owych wahań tak wolność, jak i autorytet, podupadały coraz bardziej. Nastąpiło pomieszanie problemów, zamazano różnice między autorytetem a wolnością, a w końcu zniweczono polityczny sens obu tych kategorii.

Konserwatyzm i liberalizm narodziły się w atmosferze gwałtownego oscylowania opinii publicznej i są ze sobą ściśle splecione; nie tylko dlatego, że każdy z nich utraciłby swą najgłębszą substancję w przypadku nieobecności przeciwnika na polu teorii i ideologii, ale i dlatego, że oba te kierunki są

nade wszystko zainteresowane odbudową — pragną bowiem przywrócić tradycyjne miejsce bądź autorytetowi, bądź wolności, bądź ich wzajemnej więzi. W tym właśnie sensie obie te doktryny stanowią dwie strony medalu, jako że ich ideologie, wieszczące postęp lub zgubę, nawiązują do dwóch możliwych kierunków procesu historycznego. Jeśli ktoś założy (jak czyni to zarówno konserwatyzm, jak i liberalizm), że istnieje w ogóle coś takiego jak historyczny proces o określonym kierunku i dającym się przewidzieć kresie, to wiadomo, że czeka nas albo raj, albo piekło.

Poza tym, jeśli historię pojmuje się — jak to zazwyczaj bywa — na podobieństwo procesu, strumienia czy ciągłego rozwoju, to z samej natury takiego obrazu wynika, że wszystko, co jest w nim zawarte, może się zmienić w cokolwiek innego. Różnice tracą znaczenie, bo ulegają przedawnieniu. Ledwo się pojawiły, a już znikają, jakby zatopione przez strumień historii. Liberalizm i konserwatyzm, widziane z tej perspektywy, nawiązują w. swojej politycznej filozofii do znacznie bardziej ogólnej i rozległej filozofii dziejów ukształtowanej w wieku dziewiętnastym. Pod względem formy i treści oba te kierunki stanowią polityczny wyraz świadomości dziejowej ostatniej fazy epoki nowożytnej. Ich niezdolność do przeprowadzania dystynkcji — usprawiedliwiona w teorii przez kategorie „historii", „procesu", postępu" lub „zatraty" — daje świadectwo stuleciu, w którym pewne pojęcia, jasne i wyraźne dla wszystkich poprzednich wieków, zaczęły tracić klarowność i siłę, ponieważ zagubiły swój sens publiczno-polityczny (choć nie utraciły całkowicie znaczenia).

Spośród teorii milcząco kwestionujących potrzebę dokonywania rozróżnień, druga i bardziej współczesna — rozpowszechniona głównie w naukach społecznych — wiąże się z absolutną niemal funkcjonalizacją wszelkich pojęć i idei. Tutaj również, podobnie jak w przykładzie cytowanym uprzednio, liberalizm i konserwatyzm nie różnią się pod względem metody, perspektywy i sposobu podejścia do zagadnień, lecz jedynie pod względem rozłożenia akcentów i dokonywanych ocen. Weźmy na przykład szeroko dziś rozpowszechnione w wolnych krajach przekonanie, że komunizm, mimo deklarowanego przezeń ateizmu, jest formą „nowej religii" ponieważ pod względem społecznym, psychologicznym oraz „emocjonalnym" spełnia te same funkcje, które tradycyjna religia spełniała i nadal spełnia w wolnym świecie. Otóż nauki społeczne wcale nie pytają, czym jest bolszewizm jako ideologia ani co jego orędownicy mają do powiedzenia na swoją obronę. Po prostu nie interesują się tym, a ich przedstawiciele często sądzą, że mogą uprawiać swą dziedzinę bez studiowania tego, co przecież nie gdzie indziej jak w naukach historycznych nazwano źródłami. Ważne są tylko funkcje, zgodnie więc z tym poglądem to, co spełnia te same funkcje, można też tak samo nazywać. To tak, jakbym miała prawo obcas swego buta nazwać młotkiem, ponieważ, jak większość kobiet, używam go do wbijania gwoździ w ścianę.

Rzecz jasna, każdy może z tego porównania wyciągnąć odmienne wnioski. Konserwatysta będzie stał na stanowisku, że wprawdzie obcas to nie młotek, ale zastosowanie obcasa jako substytutu młotka dowodzi, że młotki są niezbędne. Innymi słowy, w fakcie, że

ateizm może spełnić te same funkcje co religia, konserwatyzm odnajdzie najlepszy dowód nieodzowności religii i zaleci powrót do religii autentycznej jako

jedyny sposób przeciwstawienia się „herezji". (Argument to zresztą żaden. Gdyby kwestia dotyczyła tylko funkcjonowania danej rzeczy, to poplecznicy „fałszywej religii" mogliby argumentować równie słusznie jak ja, kiedy zachwalam swój obcas: bo sprawia się w końcu całkiem nieźle). Liberałowie, przeciwnie, w tym samym przypadku dojrzą naganny przykład zdrady w stosunku do sprawy sekularyzmu i będą sugerować, że tylko „prawdziwa świeckość" może nas uchronić od zgubnego wpływu, jaki wywiera na politykę zarówno fałszywa, jak i prawdziwa religia. W tych sprzecznych postulatach kierowanych pod adresem wolnego społeczeństwa (konserwatyści:. „powróćmy do prawdziwej religii i stańmy się bardziej religijni"; liberałowie: „odrzućmy zinstytucjonalizowaną religię, a zwłaszcza rzymski katolicyzm, stanowiący nieustanne wyzwanie dla sprawy sekularyzmu") jedno przekonanie jest wspólne: że wszystko, co pełni funkcje religii, jest religią.

Tego samego argumentu używa się często w odniesieniu do autorytetu: skoro przemoc spełnia tę samą funkcję co autorytet, a mianowicie sprawia, że ludzie stają się posłuszni, to

przemoc jest autorytetem. Także i tu spotykamy takich, którzy doradzają powrót do autorytetu — sądząc, że jedynie ponowne wprowadzenie stosunków opartych na posłuszeństwie może rozwiązać problemy społeczeństwa masowego — oraz takich którzy wierzą, że społeczeństwo masowe samo może sobą rządzić, tak jak i każde inne ciało społeczne. I znów obie grupy są zgodne co do jednej zasadniczej sprawy: że autorytet jest zawsze tym, co skłania ludzi do posłuszeństwa. Wszyscy, którzy nadają współczesnym dyktatorom miano „autorytarnych" lub mylą totalitaryzm ze strukturą autorytarną, milcząco utożsamiają autorytet z przemocą. Dotyczy to również tych spośród konserwatystów, którzy powstanie dyktatur w naszym stuleciu tłumaczą potrzebą odnalezienia namiastki autorytetu. Jądro podobnej argumentacji pozostaje zawsze takie samo: wszystko jest rozpatrywane w kontekście funkcjonalnym, a stosowanie przemocy uważa się za dowód na to, iż żadne społeczeństwo nie może istnieć inaczej jak w ramach struktury autorytarnej.

Niebezpieczeństwo takiego sposobu rozumowania polega, moim zdaniem, nie tylko na pomieszaniu pojęć i na zatarciu różnic między totalitaryzmem a wszelkimi innymi formami rządzenia. Nie sądzę, by ateizm mógł być substytutem religii i spełniać te same co i ona funkcje, a tym bardziej nie wierzę, że przemoc może stać się substytutem autorytetu. Jestem natomiast całkowicie pewna, że gdybyśmy poszli za wskazówkami konserwatystów (którzy w tym akurat momencie wcale słusznie mogą liczyć na

aprobatę), to bez większego trudu potrafilibyśmy stworzyć takie substytuty. Stosując przemoc udawalibyśmy, że odbudowujemy autorytet władzy, a odkrywając na nowo funkcjonalną użyteczność religii powołalibyśmy religię zastępczą — tak jakby nasza cywilizacja nie była już wystarczająco zaśmiecona wszelkiego rodzaju namiastkami i niedorzecznościami.

W porównaniu z tymi teoriami, proponowane przeze mnie rozróżnienia między ustrojem tyrańskim, autorytarnym i totalitarnym mają charakter „ahistoryczny" (jeśli ktoś rozumie przez historię proces, w trakcie którego wszystko może się w każdej chwili zmienić w coś innego; podczas gdy historia to raczej przestrzeń dziejowa, w której pewne formy rządów pojawiają

się jako poznawalne byty). Sugerowane rozróżnienia są też antyfunkcjonalne w tym sensie, że zawartość danego fenomenu traktuje się tutaj jako czynnik determinujący zarówno naturę systemu politycznego, jak i jego funkcję społeczną, a nie na odwrót. Z politycznego punktu widzenia, tendencją owych rozróżnień jest założenie, iż we współczesnym świecie autorytet zanika niemal całkowicie. Dzieje się tak zarówno w tak zwanych ustrojach autorytarnych, jak i w krajach wolnych. Z kolei wolność, czyli swoboda ruchu ludzkich istot, jest zagrożona wszędzie, nawet w wolnych społeczeństwach. Natomiast całkowitemu unicestwieniu ulega nie w tyraniach czy w dyktaturach, lecz tylko w systemach totalitarnych.

I właśnie w obliczu takiej sytuacji proponuję rozważenie następujących pytań: — jakie doświadczenia odpowiadały w przeszłości pojęciu autorytetu i z jakich doświadczeń pojęcie to wyrosło? Co należy do istoty świata publiczno-politycznego opartego na autorytecie? Czy to prawda, że przed nastaniem epoki nowożytnej zawsze sprawdzała się platońsko-arystotelesowska teza głosząca, iż należycie uporządkowaną wspólnotę tworzą zarówno rządzący, jak i rządzeni? Albo, wyrażając rzecz inaczej, jakiż to rodzaj świata dobiegł kresu w następstwie faktu, że epoka nowożytna nie tylko zakwestionowała tę czy inną formę autorytetu w różnych sferach życia, lecz spowodowała, że samo pojęcie autorytetu utraciło swą ważność?

II

Autorytet ma wprawdzie długie dzieje, ale nie zawsze kierował życiem ludzkich społeczności i nie w każdym państwie spotykamy doświadczenia, na których on się wspiera. Nazwa i pojęcie autorytetu są pochodzenia rzymskiego. Starożytni Grecy — jak świadczy ich język i bogate skądinąd doświadczenia historyczne — nie znali autorytetu ani implikowanego przezeń typu władzy5. Widać to wyraźnie w nau-

Zauważył to już grecki historyk Dio Cassius, który pisząc historię stwierdził, że słowa auctoritas nie da się przełożyć na grecki: dóbvxtov Łazi. (Cyt. za: Theodor Mom-

kach Platona i Arystotelesa, którzy — każdy na swój sposób ale korzystając z tych samych doświadczeń politycznych — próbowali wprowadzić coś pokrewnego autorytetowi w obręb życia greckiej polis.

Mogli przy tym nawiązać do dwóch rodzajów władzy (z których zresztą wywiedli swą filozofię polityczną): jednego, pochodzącego z dziedziny spraw publiczno-politycznych i drugiego, który znali z prywatnej sfery greckiego domu i życia rodzinnego. Jeśli chodzi o polis, to absolutną władzę znano tam jako tyranię, a za tyrana uważano kogoś, kto rządzi za pośrednictwem najzwyklejszej przemocy; kto dla ochrony przed ludem musi otaczać się zbrojnymi strażami i kto nakazuje poddanym, by pilnowali własnych spraw, a jemu samemu pozostawili pieczę nad światem publicznym.

Ta ostatnia cecha oznaczała w przekonaniu Greków, że tyran całkowicie niweczy polityczny charakter polis (jako że „marne to państwo, co li panu służy")4, a tym samym pozbawia obywateli polityczności, o której wiedziano, że stanowi najgłębszą istotę wolności. Inną sytuacją, która mogła rodzić doświadczenia polityczne.- związane z rozkazywaniem i posłuszeństwem, była wojna, ponieważ niebezpieczeństwo oraz konieczność szybkiego podejmowania i egzekwowania decyzji niejako siłą rzeczy dają powód do ustanowienia autorytetu. Jednak Platon i Arystoteles z pewnością nie wzorowali się na żadnym z tych przykładów. Tyran był dla nich „wilkiem w ludzkiej postaci", a osoba dowódcy wojskowego w zbyt oczywisty sposób wiązała się przecież z przejściową sytuacją zagrożenia, by mogła stanowić wzorzec dla trwałej instytucji.

msen, Kómisches Staatsrecht, wyd. III, 1888, t. III, s. 952, przypis 4). Poza tym wystarczy tylko porównać rzymski Senat, ściśle autorytatywną instytucję republiki, z platońską nocną, radą, o której mowa w „Prawach" — tworzoną przez najstarszych strażników dla stałego nadzoru Państwa i powierzchownie przypominającą Senat — aby uświadomić sobie niemożność odnalezienia w obrębie greckich doświadczeń politycznych jakiejś prawdziwej alternatywy dla przymusu i dla perswazji.

4 Sofokles, Antygona> 737, przeł. K. Morawski, oprać. S. Srebrny; Biblioteka Narodowa, seria II, nr 1.

A zatem wskutek braku przekonującego doświadczenia litycznego, na którym można by oprzeć postulat władzy autorytarnej, zarówno Platon jak i Arystoteles, choć w odmienny

sposób, musieli odwołać się do przykładów zaczerpietych ze sfery życia domowego i rodzinnego Greków. Tam właśnie gdzie pan domu, obdarzony niekwestionowaną władza na sposób „despoty" rządził członkami rodziny i domowymi niewolnikami. W przeciwieństwie do króla, który przewodził głowom rodzin i jako taki był primus inter pares, despota z definicji posiadał możność stosowania przymusu. Ale właśnie dlatego nie mógł być przykładem dla sfery politycznej, ponieważ używanie środków przymusu kłóciło się nie tylko z wolnością innych, ale i z jego własną. Wszędzie tam, gdzie rządził despota, istniała jedna tylko relacja, to znaczy stosunek pomiędzy panem a niewolnikami. Pan zaś, zgodnie z powszechnym mniemaniem Greków (którzy pozostawali przecież w błogiej nieświadomości dialektyki heglowskiej) nie był wolny, dopóki obracał się w kręgu niewolników. Jego wolność polegała natomiast na tym, że mógł całkowicie opuścić granice domostwa i poruszać się wśród równych sobie, czyli wśród wolnych obywateli. Toteż ani despota, ani tyran — jeden obracający się pośród niewolników, drugi pośród poddanych — nie mógł być nazwany człowiekiem wolnym.

Otóż autorytet zakłada taki rodzaj posłuszeństwa, który nie przekreśla wolności. Platon sądził, że odnalazł ten typ posłuszeństwa, kiedy, w podeszłym już wieku, przypisał prawom rangę, która dawała im niepodważalne panowanie nad całym światem publicznym. W ten sposób ludzie mogli mieć przynajmniej złudzenie wolności, ponieważ nie podlegali innym ludziom. Jednakże władza owych praw była oczywiście obmyślona raczej na wzór władzy despotycznej niż autorytarnej. Najbardziej widoczną oznaką tego jest fakt, że Platon musiał mówić o prawach w kategoriach spraw prywatno-domowych, nie zaś politycznych, i powiadał: („prawo jest despotą dla władców, a władcy są niewolnikami prawa") — co prawdopodobnie nawiązywało do zdania („prawo to król ponad wszystkim")'. Ów despotyzm, rodzący się na gruncie życia domu, i towarzysząca mu destruk-

cja świata politycznego — takiego jakim go rozumiała starożytność — pozostają u Platona w sferze utopii. Ciekawe jednak, że gdy wspomniana destrukcja stała się w ostatnich stuleciach Cesarstwa Rzymskiego faktem, to wstępem do tego było użycie terminu dominus w odniesieniu do władzy publicznej. A w Rzymie (gdzie rodzina również „była zorganizowana na podobieństwo monarchii")6, dominus miało to samo znaczenie, co greckie „despota". Pierwszym rzymskim cesarzem który przyzwolił, by nazywano go „dominus", był Kaligula „August i Tyberiusz odrzucali zawsze to miano, jakby było ono obelgą i przynosiło im ujmę"7 — właśnie dlatego, że zakładało despotyzm, nieznany w świecie polityki, choć aż nadto dobrze znany w sferze prywatnej, w dziedzinie życia domowego.

Cała późniejsza myśl polityczna antyku została zdominowa na przez filozofię polityczną Platona i Arystotelesa. Działo się tak nawet wówczas, gdy wypracowane przez nich pojęcia nakładały się na tak bardzo odmienne doświadczenia jak te. które były udziałem Rzymian. Jeśli chcemy uchwycić faktyczne doświadczenia polityczne leżące u podstaw idei autorytetu (a jej rodowód, przynajmniej w aspekcie pozytywnym, jest wyłącznie rzymski), jeśli chcemy ponadto rozumieć autorytet tak, jak pojmowali go teoretycznie już sami Rzymianie, którzy uczynili go także częścią politycznej tradycji Zachodu, to musimy zająć się pokrótce tymi fragmentami greckiej myśli polityczej, które miały decydujący wpływ na kształtowanie się pojęcia autorytetu.

Myśl grecka nigdy nie była tak bliska idei autorytetu jak w Platońskim „Państwie", gdzie rzeczywistość polis zostaje

skonfrontowana z utopijną władzą rozumu, ucieleśnioną w osobie filozofa-króla. Obwołanie rozumu władcą w dziedzinie polityki wyrastało tu z pobudek czysto politycznych. Jednakże z oczekiwania, że rozum przekształci się w instrument przymusu, płynęły konsekwencje, które miały ogromne znaczenie nie tylko dla zachodniej tradycji politycznej lecz i filozoficznej. Wydaje się, że już Arystoteles zauważył to fatalne podobieństwo pomiędzy platońskim filozofem - królem i greckim tyranem; dostrzegł też potencjalną szkodę, jaką rządy podobnej osoby mogłyby wyrządzić w świecie polityki8.

Prawa, 715 D. W przekładzie M. Maykowskiej (Platon, Prawu. PWN 1960, s. 158) fragment ten brzmi: „prawo jest panem zwierzchników, a zwierzchnicy sługami praw."

6 Theodor Mommsen, Kómische Geschichte, księga I, rozdz. 5.

7 H. Wallon, Histoire de l'Esclavage dans l'Antiquite, Paris 1847, tom III. Wciąż jeszcze można tu znaleźć najlepszy opis stopniowego zanikania rzymskiej wolności za czasów Cesarstwa, wywołanego stałym wzrostem władzy dworu cesarskiego. Ponieważ tym, kto zyskiwał na potędze, nie był cezar, lecz dom cesarski, tedy "des potyzm", właściwy zawsze prywatnemu domostwu i życiu rodzinu zaczął ogarniać również świat publiczny.

8 Pewien fragment z zaginionego dialogu O władzy królewskiej stwierdza, że „uprawianie przez króla filozofii nie tylko nie było czymś koniecznym, lecz w istocie stanowiło przeszkodę w jego pracy; jednakże w przypadku dobrego władcy było rzeczą niezbędną, aby ów słuchał prawdziwego filozofa i stosował się do jego porad". Zob. Kurt von Fritz, The Constitution of Athens and Related Texts, 1950. W myśl kategorii arystotelesowskich, zarówno filozof-król Platona jak i grecki tyran rządzili dla dobra własnych interesów. Zdaniem Arystotelesa (choć nie Platona), to właśnie stanowiło naczelną cechę tyrana. Platon nie uświadamiał sobie tego podobieństwa, ponieważ dla niego, tak jak i dla większości Greków, zasadniczą cechą tyrana było to, że ów pozbawiał

obywateli dostępu do świata publicznego, gdzie każdy mógł się zaprezentować, mógł widzieć i być widzianym, słyszeć i być słyszanym. Tyran zabraniał obywatelom dyopevsiv i TtoXnsvBff9ai, zamykał ich w czterech ścianach domu i uważał się za jedynego, który może doglądać spraw publicznych. Nie przestawał więc być tyranem nawet wówczas, gdy używał swej władzy wyłącznie w interesie poddanych — jak przecież niektórzy z tyranów bez wątpienia czynili. Zdaniem Greków, wypędzenie obywatela z obszaru polityki w obręb spraw domu było jednoznaczne z pozbawieniem go specyficznie ludzkich możliwości życia. Innymi słowy, te właśnie cechy, które w naszej opinii tak przekonująco demonstrują tyrański charakter republiki platońskiej — a więc niemal całkowite wyeliminowanie prywatności oraz wszechobecność instytucji i organów politycznych — samemu Platonowi nie pozwoliły przypuszczalnie owej tyrańskości rozpoznać. Dla niego byłaby to sprzeczność pojęć, gdyby pomawiano o cechy tyranii ustrój, który nie tylko nie odsyła obywateli do domu, ale wręcz nie pozostawia im ani krzty życia prywatnego. Nazywając więc władzę praw władzą „despotyczną", Platon chce podkreślić jej nie-tyrański charakter. Albowiem tyran, jak uważano,

Dopiero jednak Kant, odpowiadając Platonowi, dostrzega że takie połączenie rozumu i władzy stanowi zagrożenie dla filozofii: „Nie można oczekiwać, że królowie będą filozofo wać, a filozofowie staną się królami; nie byłoby to zresztą pożądane, albowiem posiadanie władzy nieuchronnie wypacza swobodny osąd rozumu"9. Niemniej jednak replika ta nie trafia w sedno sprawy.

Otóż przyczyną platońskiego żądania, aby filozofowie był władcami miasta, był konflikt pomiędzy filozofem a polis a ściślej: wrogość polis wobec filozofii. Owa wrogość dojrzewała prawdopodobnie przez jakiś czas w ukryciu, aż raptem objawiła się w postaci bezpośredniego zagrożenia życia filozo fa. Nastąpił proces i śmierć Sokratesa. Z politycznego punktu widzenia filozofia Platona ukazuje zatem bunt filozofa przeciw ko polis. Filozof głośno domaga się władzy, ale nie tyle dla dobra polis i polityki (choć Platonowi, w przeciwieństwie do jego starożytnych następców, nie sposób odmówić pobudek patriotycznych), co dla dobra filozofii i samego filozofa.

To właśnie po śmierci Sokratesa Platon zaczął odchodzić od idei perswazji jako niewystarczającej do kierowania ludźmi, i poszukiwał czegoś, co pozwalałoby ich skłaniać do posłuszeństwa, aczkolwiek bez użycia zewnętrznych środków przemocy, Już na samym początku poszukiwań musiał był odkryć, że istnieją pewne prawdy, które nazywamy oczywistymi i że prawda zniewalająca umysł, choć nie potrzebuje przemocy, jest silniejsza niż perswazja i argumentacja. Kłopot z przymusem rozumu polega jednak na tym, że ulegają mu tylko nieliczni,

panował nad ludźmi, którzy znali wolność polis, a pozbawieni jej — mogli podnieść bunt; natomiast despota władał ludem, który nic znał wolności i z samej natury był do wolności niezdolny. Platon zdaje się mówić: prawa moje, wasi nowi despoci, nie pozbawią was

niczego czym wcześniej słusznie się cieszyliście: są to prawa dostosowane do najgłębszej natury spraw międzyludzkich i nie wolno wam buntować się przeciwko ich władzy, tak jak niewolnikowi nie wolno się buntować przeciwko panu.

9 „DaB Kónige philosophieren oder Philosophen Kónige wurde11 ist nicht zu ewarten, aber auch nicht zu wiinchen; weil der Besitz der Gewald das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich veriebt Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden, Leipzig 1984, s. 37.

Powstaje zatem problem, w jaki sposób sprawić, by większość czyli obywatele, którzy wskutek samej swej liczebności tworzą ciało polityczne — mogła się podporządkować tej samej prawdzie. Trzeba więc i tutaj odnaleźć jakieś środki przymusu, ale bez stosowania przemocy, bo wtedy życie polityczne — w greckim sensie słowa — uległoby zniweczeniu'°. Jest to centralna trudność platońskiej filozofii politycznej i zarazem dylemat, przed jakim stanęli wszyscy, którzy kiedykolwiek próbowali zaprowadzić dyktaturę rozumu. W Państwie rozwiązano ten problem dzięki końcowej opowieści o nagrodzie i karze w życiu przyszłym, w którą zresztą Platon ani sam nie wierzył, ani nie chciał, by uwierzyli w nią filozofowie. Czym dla nielicznych, czyli dla filozofów, była alegoria jaskini przywołana w środkowych fragmentach Państwa, tym dla większości, niezdolnej do pojmowania prawdy filozoficznej, miał być mit o piekle umieszczony przy końcu dzieła. Natomiast w Prawach ten sam dylemat rozstrzygnięto w zgoła przeciwny sposób. Tutaj Platon proponuje coś na kształt perswazji, a mianowicie wprowadzanie obywateli w treść praw, z wyłuszczeniem ich celu i intencji.

W swoich próbach odnalezienia prawomocnej zasady przymusu Platon kierował się początkowo licznymi wzorcami stosunków już istniejących, takich jak relacja między pasterzem a jego trzodą, między sternikiem a podróżnymi, między lekarzem a pacjentem lub panem a niewolnikiem. We wszystkich tych przykładach albo mamy do czynienia z jakąś fachową wiedzą, która budzi zaufanie tak dalece, że do uzyskania uległości nie trzeba ani siły, ani perswazji, albo też zwierzchnik i podwładny należy do istot odmiennego rodzaju, z których jedne podlegają drugim z samej definicji, jak w przypadku pana i niewolnika czy też pasterza i jego stada. Poza tym wszystkie te przykłady zaczerpnięto z obszaru, który w Grecji tworzył dziedzinę życia prywatnego. Jest ich w dialogach Von Fritz (dz. cyt., s. 54) słusznie podkreśla niechęć Platona do Przemocy, „przejawiającą się również w tym, że kiedykolwiek Platon Próbował doprowadzić do zmiany instytucji politycznych w kierunku wyznaczonym przez jego polityczne ideały, zwracał się do ludzi, którzy już byli u władzy".

politycznych Platona bardzo wiele, ale szczególne znaczenie ma oczywiście przykład pana i niewolnika. Otóż pan — jak się powiada podczas dyskusji w Polityku — wie, co należy czynić i wydaje polecenia, natomiast rzeczą niewolnika jest posłuszeństwo i wykonywanie rozkazów pana. Wiedza i działanie maja więc tutaj charakter odrębnych i wykluczających

się wzajemnie funkcji. W Państwie funkcje te decydują o politycznych cechach ludzi należących do odmiennych klas.

Wiarygodność owych analogii polegała na nawiązaniu do naturalnej nierówności między tym, kto rządzi, a tym, kto słucha, widocznej przede wszystkim w obrazie pasterza i jego stada. (Sam Platon konkluduje zresztą ironicznie, że nic żaden z ludzi, lecz tylko bóg mógłby odnosić się do ludzkich istot jak pasterz do swych owiec). I choć przykłady te nie zadowalały Platona — bo nie nadawały się do jego celów, czyli do ugruntowania „autorytatywnej" władzy filozofa nad polis — to często do nich powracał, ponieważ tylko dzięki założonej w nich oczywistej nierówności faktyczne panowanie mogło obyć się bez walki o władzę i bez stosowania przemocy. Platon szukał takiej relacji, w której element niewolący jest rzeczą daną i poprzedza konkretne wykonanie rozkazu, tak jak w przypadku pacjenta, który ulega autorytetowi lekarza gdy jest chory czy też w przypadku niewolnika, który dostaje się pod rozkazy pana w momencie utracenia wolności.

Zachowując te przykłady w pamięci, możemy sobie uprzytomnić, jakiego rodzaju przymusu oczekiwał Platon od władzy rozumu spoczywającej w ręku filozofa-króla. Inna rzecz, że zniewalająca moc nie należy tutaj do żadnej osoby ani też nie zawiera się w nierówności jako takiej, lecz tkwi w ideach oglądanych przez filozofa. Owe idee mogą służyć jako miernik ludzkich postępków, ponieważ transcendują sferę spraw ludzkich w podobny sposób jak taśma miernicza „transcenduje (czyli przekracza w sensie „poza" i „ponad") wszystkie przedmioty, których długość można zmierzyć przy jej pomocy. W przypowieści o jaskini (w Państwie), niebo idei rozpościera się ponad padołem ludzkiej egzystencji i tym samym może być dla niej miarą. Jednakże filozof, porzucając mroki jaskini dla czystego nieba idei, pierwotnie nie czyni tego po to, by posiąść

idealne kryteria i nauczyć się „sztuki mierniczej'"1, lecz po to by kontemplować prawdziwą istotę bytu — $XtnEiv się xb i/U)06<7TaTOV" Czysto autorytatywny pierwiastek idei (czyli ta akość, która pozwala im władać i zniewalać) wcale nie jest sprawą oczywistą. Idee stają się miernikami dopiero wówczas, gdy filozof opuści ich niebiańską siedzibę i powróci do mrocznej jaskini ludzkiego istnienia. W tym fragmencie opowieści Platon dotyka najgłębszej przyczyny konfliktu między filozofem a polis12. Mówi o tym, jak filozof traci orientację w świecie ludzi, jak oczy jego poraża ślepota, jak nie może przekazać tego, co widział, jak zatem życiu jego zaczyna zagrażać realne niebezpieczeństwo. I dopiero wtedy, poniekąd przyparty do muru, mędrzec zwraca się ku temu, co do tej pory tylko kontemplował — czyli ku ideom — po wzorzec i po miarę. A wreszcie, obawiając się o własne życie, używa ich jako instrumentów panowania.

W owym przekształceniu idei w normy pomaga Platonowi przykład z życia praktycznego: jak się bowiem wydaje, wszystkimi rodzajami sztuki i rzemiosła również kierują pewne „idee" — to jest „postacie" i „kształty" rzeczy — ujrzane wewnętrznym okiem rzemieślnika, który następnie przez naśladownictwo odtwarza je w rzeczywistości1'.

Analogia ta pozwala Platonowi rozumieć transcendentny charakter idei na podobieństwo transcendentnego istnienia wzorca, który regulując proces wytwórczy, sam jest poza owym procesem i dlatego może ostatecznie stać się miarą jego sukcesu lub niepowodzenia. Idee nabierają tu charakteru niezachwianych, „absolutnych" norm politycznego i moralnego zachowania oraz osądu

Werner Jaeger pisze w Paidei: „Idea głosząca, że istnieje najwyższa sztuka miernicza i że wiedza filozofa o wartościach daje zdolność mierzenia — przenika na wskroś całe dzieło Platona". Teza ta zachowuje jednak prawdziwość wyłącznie w odmesieniu do platońskiej filozofii politycznej. Samo słowo, oznacza u Platona i Arystotelesa raczej intuicję polityka niż „mądrość" filozofa.

Państwo, księga VII, 516-517.

Zob. zwłaszcza: Timajos 31 — gdzie boski demiurg buduje wszechświat według przykładu-wzorca— i Państwo, s. '96 i nn.

— tak właśnie jak idea „łóżka w ogóle" normuje wykonani i ocenę wykonania wszelkich konkretnych łóżek. Nie ma bowiem zbyt wielkiej różnicy między wykorzystaniem idei jako wzorców, a użyciem ich, w nieco mniej subtelny sposób, jako miernika naszego zachowania. Nie darmo zatem Arystoteles w swoim najwcześniejszym dialogu, napisanym pod bezpośrednim wpływem Platona, porównuje „najdoskonalsze prawo" — czyli prawo, które jest najbliższą możliwą aproksymacją idei — do „pionu, linii i cyrkla [...], które są najlepszymi z wszystkich narzędzi"14,

I dopiero w takim kontekście idee odnoszą się do zróżnicowanej wielości konkretnych rzeczy w podobny sposób, jak metr odnosi się do zróżnicowanej mnogości rzeczy mierzalnych albo jak władza rozumu czy zdrowego rozsądku odnosi się do zróżnicowanej mnogości konkretnych zdarzeń, które można poddać rozumowemu osądowi. Tak się jednak złożyło, że tu właśnie ten aspekt platońskiej nauki o ideach wywarł największy wpływ na tradycję Zachodu i nawet Kant — który przecie? rozumiał władzę sądzenia zupełnie inaczej i znacznie głębiej niż Platon — napomykał jeszcze czasem, że umiejętność podporządkowywania, czyli subsumcji, stanowi zasadniczą cechę naszych sądów. Do owej stosowalności idei rodem z platońskiej filozofii politycznej nawiązują także niektóre ściśle autorytarne systemy państwowe, charakteryzujące się tym, że źródło autorytetu, z którego władza czerpie swą prawowitość, znajduje się w nich poza sferą samej władzy i podobnie jak prawo natury czy przykazania boskie, nie może być dziełem człowieka.

Jednocześnie, dzięki analogiom odwołującym się do rzemiosła i sztuki, łatwo można usprawiedliwić wątpliwe skądinąd przykłady i wzorce, zaczerpnięte z dziedzin wymagających fachowości i specjalistycznej wiedzy. Tutaj to właśnie po raz pierwszy

wkracza w świat polityki pojęcie eksperta. Polityk staje się osobą kompetentną w zakresie spraw międzyludzkich, tak samo jak stolarz jest kompetentny w dziedzinie robienia mebli, a lekarz w uzdrawianiu chorych. W bliskim związku z takim doborem przykładów i analogii pozostaje motyw

14 Protreptikos, w: Arystoteles, Zachęta do filozofii, przeł. K. Leśni

Warszawa 1988, fragm. 47.

przemocy, tak jaskrawo widoczny w obrazie utopijnej republiki platońskiej. W istocie ów motyw nieustannie przekreśla wielkie znaczenie Platona, jakim było ustanowienie dobrowolnego posłuszeństwa, a więc położenie prawdziwych fundamentów pod to, co od czasów Rzymian nazywamy autorytetem. Platon rozwiązał ten dylemat z pomocą przydługich opowieści o karach i nagrodach w życiu przyszłym, przy czym miał nadzieję, że lud uwierzy w nie dosłownie; i w finale większości swych dialogów politycznych polecał je uwadze elity jako wysoce użyteczne. W obliczu potężnego wpływu, jaki owe legendy wywarły w obrębie myśli religijnej na wyobrażenia o piekle, warto zauważyć, że pierwotnie były to przypowieści zaprojektowane w celach czysto politycznych. U Platona stanowią one po prostu pomysłowy środek, pozwalający bez stosowania siły fizycznej wymusić posłuszeństwo na ludziach, którzy nie ulegają zniewalającej potędze rozumu.

Dla nas jednak ważniejsze jest to, że pierwiastek przemocy nieuchronnie towarzyszy wszelkim czynnościom o charakterze wytwarzania, wyrabiania i produkowania, czyli czynnościom, konfrontującym człowieka bezpośrednio z naturą. (W odróżnieniu od nich, takie zjawiska jak działanie i mowa są w pierwszym rzędzie skierowane ku istotom ludzkim). Wznosząc nasz człowieczy, „sztuczny" świat, nieodmiennie wprowadzamy do natury jakąś przemoc — na przykład uśmiercamy drzewo, żeby zdobyć tarcicę, a potem zadajemy gwałt uzyskanemu materiałowi, żeby zrobić stół. Platon, w tych niewielu razach, gdy wykazuje niebezpieczne upodobanie do tyrańskiej formy rządów, popada w ową skrajność na skutek własnych analogii. Są one najbardziej chwytliwe wówczas, gdy filozof mówi o tym, jak należy zakładać nowe wspólnoty, albowiem takie akty fundacyjne łatwo można interpretować jako czynności „wytwórcze". Jeśli więc republika ma być stworzona przez kogoś, kto stanowi polityczny odpowiednik rzemieślnika i działa zgodnie z ustaloną techne oraz zgodnie z regułami i miarą obowiązującymi w tej szczególnej „sztuce", to istotnie tyran najlepiej nadaje się do takiego celu15.

Prawa, 710-711; u Witwickiego (Platona „Państwo" % dodatkiem siedmiu ksiąg ,,Praw", Warszawa 1958) — „dyktator", u Maykowskiej

Jak widzieliśmy w przypowieści, filozof opuszcza jaskini, w poszukiwaniu prawdziwej istoty Bytu, bez ubocznej myśli o praktycznym zastosowaniu tego, co zamierza odnaleźć Dopiero później, gdy na powrót więzi go mrok i niepewność ludzkiego świata i gdy spotyka się z wrogością bliźnich zaczyna rozmyślać o swej „prawdzie" w kategoriach wzorca z którego pomocą można „mierzyć" postępowanie innych ludzi. Ta rozbieżność pomiędzy ideami jako czystymi esencjami (czyli obiektami kontemplacji) a ideami jako miernikami (czyli przedmiotami praktycznego zastosowania)16 widoczna jest w tym, że ideę najwyższą, której wszystkie pozostaje zawdzięczają swe istnienie, reprezentują u Platona dwie całkowicie od siebie odmienne idee. O tej najwyższej mówi się niekiedy jako o idei piękna — na przykład w Uczcie, gdzie stanowi ona ostatni szczebel drabiny wiodącej do prawdy'7, czy też w Fajdrosie, gdzie Platon sławi „umiłowanie mądrości czyli piękna", tak jakby mądrość i piękno były tym samym: albowiem pięknem jest to, co najjaśniejsze i co opromienia wszystko inne18. Niekiedy zaś owa najwyższa idea jest ideą dobra — jak w Państwie19. Oczywiście Platon dokonał

„samowładca".

16 Na takie ujęcie problemu pozwala wspaniała interpretacja mitu jaskini, jaką dał Martin Heidegger w Platons Lehre von der Wahrheit, Bern 1947. Heidegger pokazuje mianowicie, w jaki sposób Platon przekształcał pojęcie prawdy {3.XtfQaa) aż utożsamiła się ona z poprawnością twierdzeń. Istotnie, jeśli wiedza filozofa jest zdolnością mierzenia, to żądać się będzie poprawności, a nie prawdy. Heidegger — choć wyraźnie wspomina o ryzyku, jakie podejmuje filozof powracając do jaskini — nie ma świadomości politycznego kontekstu, w którym pojawia się sama przypowieść. Jego zdaniem, przekształcenie prawdy w poprawność zachodzi wskutek tego, że u Platona subiektywny akt widzenia (w umyśle filozofii) ma pierwszeństwo przed obiektywną prawdą, która u Hei-deggera oznacza nieskrytość (Unverborgenheit).

17 Uczta, 211-212.

18 Phaedrus, 248; ęilóaoęoc tf ęikóKakoc; i 250.

19 W Państwie, 518, dobro również jest nazwane ęavÓTO.xov(to,c0 najjaśniejsze). Ta właśnie cecha wskazuje na prymat piękna nad dobrem, jaki pierwotnie występował w myśli Platona.

takiego wyboru opierając się na ówczesnym ideale, ale uderzające jest to, że idea dobra zostaje odnaleziona dopiero w ściśle politycznym kontekście Państwa. Gdybyśmy mieli zanalizować źródłowe doświadczenia filozoficzne podbudowujące teorię idei (czego tu jednak nie możemy zrobić), okazałoby się, że idea piękna, jako idea najwyższa, odzwierciedla owe doświadczenia o wiele lepiej niż idea dobra. Jeszcze w pierwszych księgach Państwa20 filozofa określa się nadal jako miłośnika piękna, nie zaś dobra, i

dopiero w księdze szóstej idea dobra zostaje wprowadzona jako idea najwyższa. Pierwotna bowiem funkcja idei nie polegała na wprowadzaniu władzy czy jakiegokolwiek innego ładu w chaos świata ludzi, lecz na rozświetleniu mroków tego świata „jaśniejącym blaskiem". Jako takie, idee nie miały zgoła nic wspólnego z polityką, z doświadczeniem politycznym i z problemem działania. Należały natomiast do filozofii, wiązały się z kontemplacją i poszukiwaniem „prawdziwego bytu rzeczy". Doświadczeniom, które legły u podstaw teorii idei w jej pierwotnej wersji, nic nie mogło być bardziej obce niż władanie, mierzenie, podporządkowywanie i regulowanie. Wydaje się zresztą, że Platon jako pierwszy zaoponował przeciwko politycznej „nie-istotności" swojej nauki, usiłując przekształcić koncepcję idei w taki sposób, by stała się użyteczna dla teorii polityki. Ale użyteczność można było zapewnić ideom tylko dzięki idei dobra, ponieważ w słowniku Greków „dobro" oznaczało zawsze „dobro dla..." lub stosowność. Jeśli więc idea najwyższa jest ideą stosowności, a wszystkie inne muszą w niej uczestniczyć żeby w ogóle zasłużyć na miano idei, to idee są stosowalne z samej definicji. W rękach filozofa, specjalisty od

Państwo 475-476. Ten rozbrat Platona z pięknem miał w tradycji filozofii taki skutek, że piękno pominięto wśród tak zwanych transcendentaliów, czyli tych jakości, które przysługują wszystkiemu, co Wieje, a które wyliczano w filozofii średniowiecznej jako unum, alter, ms 1 bonum. Jacques Maritain w swojej pięknej książce Creatwe Intuition in Art and Poetry (Bollingen Series xxxv, I, 1953) zwraca uwagę na to pominięcie i nalega, aby piękno zaliczyć w obręb transcendentaliów, ponieważ „piękno to rozbłyśnięcie wszystkich zjednoczonych trans-cendentaliów" (s. 162).

idei, mogą się one zmieniać w reguły i wzorce albo (jak stwierdzi Platon w Prawach) przybierać postać praw. (Różnica jest nieistotna. To, co w Państwie jest bezpośrednim, osobistym domaganiem się władzy ze strony filozofa, filozofa-króla, w Prawach staje się bezosobowym żądaniem panowania ze strony rozumu). Faktyczną konsekwencję tej politycznej wykładni idei stanowiłoby zatem to, że nie człowiek ani nie bóg lecz dobro samo jest miarą wszechrzeczy. W sposób jasny wydobył zresztą tę konsekwencję nie Platon, lecz Arystoteles w jednym ze swych najwcześniejszych dialogów21.

Musimy zatem pamiętać, że motyw zwierzchniej władzy, obecny w dzisiejszym rozumieniu autorytetu (które przecież pozostaje pod przemożnym wpływem myśli platońskiej) wywodzi się z konfliktu pomiędzy filozofią a polityką. Źródłem owego motywu nie są natomiast doświadczenia ściśle polityczne, to znaczy doświadczenia wywodzące się wprost z dziedziny spraw międzyludzkich. Nie podobna zrozumieć Platona, jeśli zapomnimy, że z jednej strony wielokrotnie i dobitnie podkreślał filozoficzną nieistotność spraw publicznych, przestrzegając przed braniem ich zbyt serio, z drugiej zaś

traktował je tak poważnie (w przeciwieństwie do większości swych następców), że naruszył najgłębsze jądro własnej doktryny, aby móc zastosować ją w polityce. I chyba właśnie owa ambiwalencja — a nie jakiś formalny wykład teorii idei — stanowią prawdziwą treść mitu

o jaskini opowiedzianego w Państwie. Ów mit pojawia się zresztą w kontekście ściśle politycznym, podczas dialogu na temat najlepszego ustroju państwowego. W samym środku tych poszukiwań Platon umieszcza legendę, która okazuje się opowie-ścią o losach filozofa w ziemskim świecie, tak jakby autor zamierzał napisać skondensowaną biografię pewnego konkretnego filozofa. Poszukiwanie optymalnej formy władzy okazuje się poszukiwaniem ustroju najlepszego dla filozofów, a więc takiego, w którym myśliciele stają na czele państwa — co dla osób znających życie i śmierć Sokratesa nie było chyba wielkim zaskoczeniem.

21 W dialogu Polityk: „bo najdokładniejszą miarą wszystkich rzecz)' jest dobro". (Cyt. za: von Fritz, dz. cyt.). Znaczyło to zapewne, ze dopiero dzięki pojęciu dobra rzeczy naprawdę stają się porównywa1ne, a więc i mierzalne.

Władza filozofa wymagała jednak uzasadnienia, a w tym celu należało dowieść, że prawda filozoficzna obowiązuje w świecie spraw międzyludzkich, z którym filozof musiał pierwotnie wziąć rozbrat, żeby go w ogóle dostrzec. Platon rozwiązał ten problem następująco: w tej mierze, w jakiej filozof jest wyłącznie filozofem, jego poszukiwania kończą się oglądaniem najwyższej prawdy, która obejmując swym światłem wszystko inne, jest także najwyższym pięknem. W tej natomiast mierze, w jakiej pozostaje człowiekiem pośród ludzi, śmiertelnym pośród śmiertelnych i obywatelem wśród obywateli, filozof musi przekształcić swoją prawdę w zbiór reguł i na mocy owego przekształcenia może następnie żądać faktycznej władzy, która uczyni go filozofem-królem. Ale życie wspólnoty ludzkiej, która zamieszkuje „jaskinię" i ma podlegać władzy filozofa, trudno nazwać życiem kontemplacyjnym. Jego cechami są raczej lexis i praxis, czyli mowa i działanie. Mimo to, Platon opisuje jaskinię tak, jakby i jej mieszkańcy pragnęli wyłącznie widzieć: najpierw obrazy na ścianie, później same rzeczy w nikłym świetle ogniska płonącego w pieczarze, aż wreszcie ci, którzy chcą ujrzeć czystą prawdę, muszą opuścić wspólny świat jaskini i całkowicie samodzielnie wkroczyć na nową drogę.

Innymi słowy, na całą dziedzinę spraw ludzkich spogląda się tutaj oczami filozofa. W konsekwencji nawet ci, którzy zamieszkują jaskinię ludzkiego świata, są ludzcy tylko dlatego, że również pragną widzieć (choć wciąż łudzą ich cienie i zjawy). Tym samym władza filozofa-króla, czyli podporządkowanie spraw ludzkich czemuś spoza ich kręgu, nie tylko opiera się na przeświadczeniu o absolutnej wyższości widzenia nad działaniem i kontemplacji nad mową, lecz zakłada również, że tym, co nadaje ludziom

człowieczeństwo, jest żarliwe pragnienie oglądania prawdy. Potrzeby filozofa stają się zatem zbieżne z potrzebami człowieka jako człowieka, a wszystko to prowadzi Platona do wniosku, że świat międzyludzki (będący w istocie wytworem mowy i działania) nie może mieć własnej godności, lecz musi być podporządkowany czemuś, co znajduje się poza nim samym.

143

III

Od tamtej pory dychotomia pomiędzy samotnym oglądaniem prawdy a zaangażowaniem się w nacechowane relatywizmem sprawy międzyludzkie całkowicie zawładnęła tradycją naszej myśli politycznej; a ponieważ w przypowieści o jaskini wyrażono ją szczególnie dobitnie, jej źródeł najłatwiej byłoby szukać w platońskiej teorii idei. Faktycznie jednak owa dychotomia nie wynikała z nauki o ideach, lecz wiązała się z postawą o której Platon wspomina tylko jeden raz i niemal mimochodem, w zdawkowej uwadze, przytoczonej później prawie dosłownie przez Arystotelesa w słynnym zdaniu z Metafizyki Zdanie to głosi, że początkiem filozofii jest 6aofid(eiv, czyli zdumienie wszelkim bytem jako takim. Z tego pierwotnego zdziwienia, i przede wszystkim z niego, wyrasta grecka „teoria" będąca jego przedłużeniem oraz grecka filozofia, stanowiąca jego artykulację i konceptualizację. Zdolność do zdziwienia jest tym, co odróżnia wybranych od tłumu, a jej kultywowanie oddala myślicieli od spraw publicznych. Arystoteles, nie przyjmując bynajmniej teorii idei, a nawet odrzucając idealne państwo Platona, na ogół podąża zatem tropem swego nauczyciela. Nie tylko bowiem oddziela „teoretyczny sposób bycia" od życia poświęconego sprawom międzyludzkim, ale i uznaje za rzecz oczywistą hierarchiczny porządek zawarty w tym rozróżnieniu (hierarchie między wspomnianymi sposobami życia jako pierwszy ustano wił Platon, w Fajdrosie). W kontekście naszych rozważań istotna jest tutaj nie tylko okoliczność, że myśl ma władać działaniem i wytyczać jego zasady tak, by reguły postępowania nieodmiennie wyrastały z doświadczeń rozumu. Równie ważne jest to, że owo fitoi, czyli utożsamienie pewnych czynności z określonymi sposobami życia, zaczęło jako zasada obowiązywać między ludźmi. Historycznie rzecz biorąc, ta przewaga myśli nad działaniem stała się znamieniem filozofii polityczne szkoły sokratejskiej. Ironia tego faktu polega na tym, że jeśli Sokrates czegoś się obawiał, to właśnie tej dychotomii myśli i czynu, i usiłował uchronić przed nią polis.

Drugą próbę wprowadzenia pojęcia autorytetu określające go stosunki pomiędzy rządzącymi i rządzonymi odnajdujemy w filozofii politycznej Arystotelesa. Miała ona równie doniosłe znaczenie dla dziejów i tradycji myśli politycznej jak próba platońska, choć Arystoteles podszedł do zagadnienia zupełnie inaczej. Jego zdaniem, rozum nie ma ani cech dyktatora, ani tyrana żaden też filozof-król nie może stale kierować sprawa-mi ogółu. Twierdząc, że „wszelkie państwo współtworzone jest przez tych, którzy rządzą i

przez tych, którzy są rządzeni", Arystoteles nie wychodził z założenia o wyższości specjalisty nad laikiem; był także nazbyt świadom różnicy pomiędzy działaniem a wytwarzaniem, by czerpać wzory z dziedziny produkcji. Jeśli się nie mylę, to właśnie Arystoteles — mając na celu ugruntowanie władzy sterującej sprawami ogółu — jako pierwszy odwołał się do „przyrody", która „każdemu pokoleniu dała okres młodości i starości, przy czym młodym przystoi słuchać, a starym rządzić"22.

Prostota tej tezy jest tym bardziej zwodnicza, że kilkusetletnie powtarzanie zmieniło ją w banał; i chyba właśnie dlatego nie dostrzegamy, że stoi ona w jaskrawej sprzeczności z tym, co sam Arystoteles mówi o polis, a mianowicie, że „polis jest wspólnotą równych [sobie], mającą na celu doskonałe życie"2'. Najwyraźniej zagadnienie władzy państwowej było dla autora Polityki tak dalekie od rozstrzygnięcia, że nie czuł się specjalnie zażenowany własną niekonsekwencją, choć przecież należał w gronie wielkich filozofów do myślicieli najbardziej spójnych i nie popadających w wewnętrzne sprzeczności. Nie ulegajmy zatem zdziwieniu, czytając w pierwszych zdaniach Ekonomii (traktatu pseudoarystotelesowskiego, ale napisanego przez jednego z najbliższych uczniów mistrza), że zasadnicza różnica między wspólnotą polityczną (nofac) a prywatnym gospodarstwem domowym (ońcia) polega na tym, że to drugie stanowi "monarchię", czyli władzę jednoosobową, podczas gdy polis przeciwnie, „jest utworzone przez wielu władców"24. Żeby

Polityka 1332 b12 i 1332 b36; przeł. Ludwik Piotrowicz, Warszawa 1964. Różnica pomiędzy młodymi a starszyzną nawiązuje do Platona; zob. Państwo, 412 i Prawa, 690 i 714. Natomiast odwołanie i się do przyrody jest już czysto arystotelesowskie. Polityka, 128 b 35 (dz. cyt.). Ekonomia, 1343 a 1-4. (U Piotrowicza: „nauka o państwie

144

145

bowiem zrozumieć tę charakterystykę, musimy pamiętać, że słów „monarchia" i „tyrania" używało się wówczas jako synonimów i że stanowiły one dokładne przeciwieństwo władzy królewskiej. Poza tym polis — jako wspólnota „utworzona przez licznych władców" — nie miała nic wspólnego z rozmaitymi formami ustrojowymi, które przeciwstawiamy za-zwyczaj władzy jednoosobowej: a więc z oligarchią, demokracją czy arystokracją. Owi „liczni władcy" są w tym kontekście panami domostw, którzy przed przyłączeniem się do działań tworzących publiczno-polityczną dziedzinę miasta, zapewnili sobie pozycję „monarchów" w życiu prywatnym. Samo władanie czy różnica pomiędzy władcami a podwładnymi należały bowiem do sfery poprzedzającej świat polityczny. Odmienność pomiędzy życiem politycznym a „ekonomicznymi" sprawami

domu polegała na tym, że polis opierała się na zasadzie równości i nie znała rozróżnienia na władców i podwładnych. Przeprowadzając taką dystynkcję pomiędzy dziedzinami, które dziś nazwalibyśmy prywatną i publiczną, Arystoteles daje tylko wyraz powszechnemu wówczas w Grecji mniemaniu, głoszącemu, że „każdy człowiek należy w pewnym sensie do dwóch porządków", albowiem „polis dała mu obok życia prywatnego drugą egzystencję, bios politikos"1'. (To ostatnie Arystoteles nazywał „życiem dobrym" i na nowo zdefiniował jego treść; i dopiero ta definicja — nie zaś samo rozróżnienie — kłóciła się z obiegową w Grecji opinią). Oba te porządki były formami ludzkiego życia w grupie, ale tylko wspólnota domowa kłopotała się o życie jako takie i borykała z fizycznymi koniecznościami (5vayKafa), które wiążą się z podtrzymaniem egzystencji jednostki i przetrwaniem gatunku. W znamiennym przeciwieństwie do postawy nowożytnej, troska o zachowanie życia — zarówno indywidualnego jak i gatunkowego — należała w Grecji wyłącznie do prywatnej sfery domu, podczas gdy w świecie polis człowiek jawił się jako kolt' dpiOfióy, czyli — jak byśmy dziś powiedzieli — jako

obejmuje wiele rodzajów rządów, podczas gdy nauka o gospodarstwie ma do czynienia z rządem jednostkowym").

21 W. Jaeger, Paideia, tom I. Warszawa 1962, przeł. Marian Plezia. s. 138.

indywidualna „osobistość"26. Jako istoty żywe, trapiące się o zachowanie życia, ludzie stają w obliczu konieczności i ona też nimi powoduje. Zanim więc będzie można rozpocząć polityczne „dobre życie", trzeba wpierw przezwyciężyć konieczność, a to da się uczynić tylko drogą dominacji. Dlatego właśnie wolność „życia dobrego" opiera się do zdominowaniu konieczności.

Innymi słowy, przezwyciężanie konieczności dąży do opanowania przymusów biologicznych, które niewolą ludzi i trzymają ich w swojej mocy. Jednakże taką dominację można osiągnąć jedynie przez przemoc i władzę nad innymi, którzy jako niewolnicy oswobadzają wolnych obywateli od brzemienia konieczności. Człowiek wolny, czyli obywatel polis, nie jest ani skrępowany przez fizyczne konieczności życia, ani nie podlega dominacji ze strony innych ludzi. Nie tylko sam nie może być niewolnikiem, ale musi posiadać niewolników i dzierżyć nad nimi władzę. Wolność w świecie polityki zaczyna się wówczas, gdy wszystkie elementarne konieczności biologiczne zostaną przezwyciężone dzięki władzy — dominacja i podległość, rozkazywanie i posłuszeństwo, władanie i bycie podwładnym są zaledwie wstępem do ustanowienia świata polityki, właśnie dlatego że nie należą do jego istoty.

Nie ulega kwestii, że Arystoteles, podobnie jak wcześniej Platon, zamierzał wprowadzić coś w rodzaju autorytetu do kierowania sprawami publicznymi i w obręb życia polis — zapewne dla bardzo szczytnych powodów politycznych. Ale i on musiał uciec się do rozwiązania zastępczego, aby uzasadnić fakt, że wprowadza w dziedzinie polityki podział

na władców i podwładnych, na tych, którzy rozkazują, i na tych, którzy są posłuszni. Podobnie jak Platon, mógł czerpać przykłady i wzorce wyłącznie z prywatnej dziedziny spraw domowych i doświadczeń gospodarki niewolniczej, czyli spoza polityki, doprowadziło to jego naukę do wyraźnych sprzeczności, ponieważ sposoby działania i życia w polis chciał poddać wzorcom, które — jak sam gdzie indziej wyjaśniał — stosowały się tylko do życia i zachowań we wspólnocie familijnej. Niespójność arystotelesowskich poglądów widać choćby wte-

Ekonomia 1343 b 24.

dy, gdy rozważamy wspomniany już, słynny przykład z Polityki, w którym podział na rządzących i rządzonych wyprowadza się z naturalnej różnicy pomiędzy młodszymi i starszyzna Trudno o gorszą argumentację. Przecież stosunek starszych do młodzieży opiera się głównie na wychowaniu, a nie chodzi w nim o nic innego, jak o pouczenie przyszłych władców przez władców obecnych. Jeśli w ogóle można w tym przypadku mówić o władzy, to jest to władza całkowicie odmienna od politycznych form władania, nie tylko dlatego że jest ograniczona pod względem czasu i celu, ale i dlatego, że dotyczy ludzi potencjalnie sobie równych. A jednak takie podstawienie edukacji w miejsce władzy miało bardzo dalekosiężne konsekwencje. Na tej właśnie zasadzie władcy pozowali na wychowawców, a wychowawców oskarżano o żądzę władzy. Dlatego trudno o coś bardziej wątpliwego, niż polityczna jakość przy-kładów zaczerpniętych z dziedziny wychowania. W świecie polityki zawsze bowiem mamy do czynienia z ludźmi dojrzałymi, którzy wyrośli już z wieku, kiedy jest się wychowywanym (w ścisłym sensie tego słowa); a życie polityczne, czyli prawo do uczestnictwa w kierowaniu tokiem spraw publicznych, zaczyna się właśnie tam, gdzie kończy się edukacja. (W wieku dojrzałym, edukacja — indywidualna bądź grupowa — może mieć duże znaczenie dla kształtowania, rozwijania czy wzbogacania osobowości, ale politycznie pozostaje nieistotna, chyba że jej celem jest opanowanie technicznych umiejętności, których z jakiegoś powodu nie zdobyło się w młodości, a które są potrzebne żeby móc uczestniczyć w sprawach publicznych). Natomiast w dziedzinie wychowania, przeciwnie niż w polityce, zawsze mamy do czynienia z ludźmi, których nie można jeszcze dopuścić do polityki i równości, ponieważ są do tego dopiero przygotowywani. Niemniej arystotelesowski przykład odznacza się dużą doniosłością, ponieważ nie da się ukryć, że konieczność istnienia „autorytetu" jest w dziedzinie wychowania bardziej wiarygodna i widoczna niż gdziekolwiek indziej Oto dlaczego tak charakterystyczną cechą naszych czasów jest chęć wykorzenienia nawet tej maksymalnie ograniczonej i politycznie nieistotnej formy autorytetu.

Politycznie rzecz biorąc, autorytet może przybrać charakter edukacji tylko wówczas, gdy wzorem Rzymian przyjmiemy, że przodkowie stanowią dla każdego kolejnego pokolenia przykład wielkości i są maiores, więksi, z danej definicji. Wszędzie tam, gdzie z pominięciem tego fundamentalnego przekonania narzucano światu polityki model wychowania za pośrednictwem autorytetu (co zdarzało się dość często i w czym do dziś celują konserwatyści), tam model ów służył w pierwszym rzędzie do zamaskowania roszczeń do władzy — uzasadnionych albo podyktowanych zawiścią — i stwarzał pozory wychowania, podczas gdy w istocie wyrażał pragnienie dominacji.

Imponujące wysiłki filozofii greckiej — zmierzające do odnalezienia pojęcia autorytetu, który zapobiegałby zwyrodnieniu polis i chronił życie filozofa — nie powiodły się dlatego, że w greckim życiu politycznym zabrakło świadomości autorytetu opartej na bezpośrednim doświadczeniu politycznym. Wszelkie wzorce, dzięki którym kolejne generacje rozumiały sens autorytetu, pochodziły zatem z doświadczeń zdecydowanie pozapolitycznych, ponieważ czerpano je albo z dziedziny wytwórczości i sztuki (gdzie potrzebni są specjaliści i gdzie najwyższym kryterium są kwalifikacje, albo ze sfery prywatnego życia domu. Tak się jednak złożyło, że to właśnie polityczny aspekt filozofii szkoły sokratejskiej wywarł największy wpływ na naszą tradycję. Do dzisiejszego przecież dnia sądzimy, że Arystoteles zdefiniował człowieka jako istotę polityczną posiadającą mowę i rozum (a uczynił to tylko w kontekście polityki), albo że Platon pierwotny sens swojej nauki o ideach wyraził w Państwie (gdzie przecież, wprost przeciwnie, przekształcił ją dla potrzeb politycznych). Pomimo wielkości greckiej filozofii politycznej wolno więc wątpić, czy pozbyłaby się ona swego iście utopijnego charakteru, gdyby Rzymianie — niestrudzenie poszukujący tradycji i autorytetu nie postanowili przejąć jej dla siebie i nie uznali jej za swój najwyższy autorytet we wszelkich sprawach natury teoretycznej i duchowej. Mogli jednak dokonać tej integracji tylko dlatego, że zarówno autorytet, jak i tradycja, już wcześnie) odgrywały zasadniczą rolę polityczną w życiu rzymskiej republiki.

IV

Jądrem polityki rzymskiej, od zarania republiki aż po sam prawie zmierzch ery cesarskiej, było przekonanie o świętość aktu założenia, w myśl zasady, że to, co raz ustanowiono w przeszłości, pozostaje wiążące dla wszystkich przyszłych pokoleń. Aktywność polityczna oznaczała zatem przede wszystkim ochronę podstaw miasta Rzymu. Oto dlaczego Rzymianie nie byli w stanie powtórzyć aktu ustanowienia swojej pierwszej polis w formie zakładania kolonii, ale mogli rozbudowywać ów pierwotny fundament tak długo, aż cała Italia, a wreszcie i cały zachodni świat został zjednoczony przez Rzym i dostał się pod jego

administrację, jakby stanowił tylko rzymską prowincję. Od początku do końca Rzymianie trwali w przywiązaniu do konkretnej lokalizacji tego jedynego miasta i w przeciwieństwie do Greków nie mogli powiadać w momentach krytycznych albo w przypadku przeludnienia: — „pójdź i załóż nowe miasto, albowiem gdziekolwiek byś nie był, zawsze jesteś w polis". Nie Grecy zatem, lecz Rzymianie naprawdę wrośli w rodzinną ziemię, a słowo patria zawdzięcza swoje głębokie znaczenie właśnie dziejom rzymskim. Tak oto założenie nowego miasta (dla Greków doświadczenie niemalże powszednie) stało się dla Rzymian centralnym, decydującym, niepowtarzalnym początkiem całej ich historii i wydarzeniem o wyjątkowym znaczeniu. Nie darmo do najbardziej rzymskich bóstw należał Janus, bóg początku (w którego towarzystwie i my sami rozpoczynamy nowy rok)*, oraz Minerwa, bogini pamięci.

Tanta molis erat ILomanam condere gentem — streszcza Wergiliusz nieśmiertelny temat Eneidy, głosząc, że wszystkie tułaczki i cierpienia dobiegły kresu i osiągnęły cel dum conderet urbem**. Owo założenie grodu oraz równie mało greckie

27 Wyprowadzenie religio z religare pojawia się u Cycerona. Ponieważ zajmujemy się tutaj jedynie polityczną autointerpretacją Rzymianie jest istotne, czy taki porządek pojęć jest poprawny etymologicznie

* Autorka ma tu na myśli fakt, że w wielu językach, nie wyłączają rosyjskiego, nazwy miesiąca stycznia, pierwszego miesiąca roku-nawiązują do imienia boga Janusa (January, janvier itd.) — przyP

doświadczenie świętości domu i ogniska domowego tworzą głębszą polityczną treść rzymskiej religii (tak jakby duch Homerowego Hektora przetrwał klęskę Troi i został wskrzeszony na gruncie Italii). Przeciwnie niż w Grecji, gdzie pobożność opierała się na bezpośrednio objawionej obecności bogów — religia oznaczała tu dosłownie re-ligare1'', czyli pozostawanie w obligującej więzi z ogromnym, niemal nadludzkim, a więc legendarnym wysiłkiem, jakim było położenie podwalin pod to co wieczne28. Religijność wyrażała się w przywiązaniu do przeszłości. Dlatego też Liwiusz, wielki kronikarz odległych wydarzeń, mógł powiedzieć: Mihi vetustas res scribenti nescio quo pacto antiąuus fit animus et ąuaedam religio tenet („kiedy opisuję te starożytne wydarzenia, duszy mojej przybywa lat i ogarnia mnie jakowaś religio — sam nie wiem, wskutek jakiego związku")2'. Tak oto aktywność religijną i polityczną wolno było uważać nieledwie za jedno i to samo, a Cyceron mógł stwierdzić: „nie masz bowiem dziedziny, w której cnota ludzka mogłaby się bardziej zbliżyć do mocy boskiej {numen) jak zakładanie nowych państw lub utrzymywanie już istniejących"30. Wiążąca moc samego założenia miała charakter religijny, ponieważ miasto wznosiło wieczysty dom również dla bogów — znów inaczej niż w Grecji, gdzie bogowie wprawdzie ochraniali miasta śmiertelnych i niekiedy przebywali w nich przez jakiś czas, ale mieli przecież swój własny dom, z dala od

siedzib ludzkich, na wyniosłym Olimpie. To właśnie w tym kontekście pojawia się pierwotnie nazwa i pojęcie autorytetu. Słowo auctoritas pochodzi od czasownika augere, czyli „powiększać", „rozszerzać" i „umacniać", a tym,

Zob. M. T. Cyceron, O państwie..., Warszawa 1960. przeł. Wiktor Kornatowski. Co do wiary Rzymian w wieczystość ich miasta, zob. Viktor Poeschl, Romischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero, Berlin 1936.

'9 Tytus Liwiusz, Ab urbe condita {Dnieje Rręymu od założenia miasta), księga 43, r. 13.

O państwie (dz. cyt.), 1, 7.

„Zaiste, ciężki to był trud zbudować Romę (...) [kiedy Eneasz] gród podźwignął" (wg przekładu Wandy Markowskiej, Warszawa 1970).

podlega stałemu umacnianiu przez autorytet, są fundamenty Miasta. Autorytet przysługiwał „starszym", czyli członkom Senatu, zwanym także patres, ci zaś odziedziczyli go w formie przekazu (traditio) od tych, którzy położyli podwaliny pod wszelkie przyszłe rzeczy, czyli od wielkich przodków, nazywanych przez Rzymian maiores. Autorytet żyjących był zawsze czymś pochodnym, opierał się bowiem na auctores imperii Komani conditoresąue, jak ujął to Pliniusz; opierał się zatem na autorytecie założycieli, których nie było już pomiędzy żywymi. W przeciwieństwie do władzy, autorytet sięgał korzeniami odległej przeszłości, ale owa przeszłość była obecna w bieżącym życiu miasta równie namacalnie jak władza i siła żyjących. Mówiąc słowami Enniusza: moribus antiąuis res stat Romana virisque („państwo rzymskie stoi starymi obyczajami i mężami").

Warto też może w tym miejscu przypomnieć (abyśmy lepiej zrozumieli, czym było niegdyś posiadanie autorytetu), że słowo auctores występuje czasem w łacinie jako przeciwieństwo słowa artifices, oznaczającego konkretnych wykonawców i budowniczych, i to właśnie wtedy, gdy auctor znaczy tyle samo, co nasz „autor". Kto bardziej zasługuje na podziw: wykonawca czy autor, wynalazca czy sam pomysł? — pyta Pliniusz przy okazji otwarcia nowego teatru, wyżej oczywiście stawiając autora i pomysł. „Autor" nie jest w tym przypadku budowniczym, lecz osobą, która inspiruje całe przedsięwzięcie i której duch — o wiele bardziej niż duch faktycznego budowniczego

— przenika samą budowlę. W odróżnieniu od wykonawcy (artifex), osoba ta jest prawdziwym „autorem" i „założycielem" gmachu, a więc na swój sposób „umacnia" miasto.

Jednakże owa relacja: auctor-artifex nie pokrywa się bynajmniej z platońską relacją między panem, który wydaje polecenia, a sługą, który je wypełnia. Dla osób cieszących się

autorytetem najbardziej bowiem znamienne jest to, że nie mają one władzy. Cum pot es tas in populo auctoritas in senatu sit

— „kiedy władza spoczywa w rękach ludu, autorytet należy do Senatu"'1. Ponieważ „autorytet" (czyli wzmocnienie, którego Senat musi udzielić decyzjom politycznym) nie ma charakteru władzy, uważamy go często za coś nieuchwytnego i niepojętego. Pod tym zresztą względem wykazuje on uderzające podobieństwo do wymiaru sprawiedliwości u Monteskiusza. Otóż Monteskiusz określa władzę sądowniczą jako „można rzec, niewidzialną i żadną" (en quelque facon nulle), a przecież mimo to w ustrojach konstytucyjnych stanowi ona najwyższy autorytet32. Mommsen powiedział kiedyś, że autorytet jest „czymś więcej niż poradą i mniej niż rozkazem; jest to porada, której nie można zignorować bez obaw. Albowiem wola i uczynki ludu — tak jak wola i postępki dzieci — są narażone na błędy i omyłki, toteż potrzebują «wzmocnienia» i potwierdzenia przez radę starszych"33. Autorytatywny charakter owego wsparcia ze strony starszych polega na tym, że jest to tylko porada, która nie musi przybierać formy rozkazu ani stosować zewnętrznego przymusu, żeby ją dosłyszano34.

Integrująca moc rzymskiego autorytetu jest blisko związana z religijną siłą auspices, które — przeciwnie niż grecka wyrocznia — nie odsłaniają obiektywnego toku przyszłych zdarzeń, lecz jedynie objawiają boską aprobatę lub dezaprobatę dla decyzji podejmowanych przez ludzi3'. Co do samych bogów, to i oni raczej cieszą się wśród ludzi autorytetem, niż mają nad nimi władzę. „Umacniają" i potwierdzają ludzkie czyny, lecz nimi nie kierują. I tak właśnie jak „wszelkie auspices nawiązują do wielkiego znaku, za pośrednictwem którego bogowie udzielili Romulusowi autorytetu potrzebnego do

31 O prawach 3, 12,; dz. cyt. (U Kornatowskiego auctoritas tłumaczone jako „przywództwo").

O duchu praw, księga XI, r. 6. (Warzsawa 1957, przeł. Tadeusz Boy-Żeleriski).

Profesor Carl J. Friedrich zwrócił moją uwagę na doskonałe omówienie autorytetu u Mommsena, w jego Romiscbes Staatsrecht; zob. ss. 1034, 1038-39.

Taką interpretację dopuszcza zresztą idiomatyczny zwrot łaciński alicui auctorem esse, w sensie: „udzielać komuś porady".

Zob. Mommsen, dz. cyt., wyd. 2, tom I, s. 73 i in. Łacińskie słowo numen — niemal nieprzekładalne — oznaczające „boską wolę" jak również boski sposób działania, wywodzi się z nuere, czyli przytakiwać przez skinienie. Tak oto wola bogów i wszelka ich ingerencja w sprawy ludzkie ogranicza się do aprobowania lub nieaprobowania ludzkich postępków.

założenia miasta"'6, tak też wszelki autorytet wywodzi z samego aktu założenia, odnosząc każdy czyn do świętego początku rzymskich dziejów i dołączając niejako do każdej poszczególnej chwili cały ciężar przeszłości. W ten sposób gravitas (powaga), czyli zdolność udźwignięcia tego ciężaru stała się najistotniejszą cechą rzymskiego ducha, a Senat reprezentujący w republice autorytet, mógł funkcjonować' mówiąc słowami Plutarcha {Żywot Likurga), jako „punkt ciężkości, niczym balast na statku, który zawsze utrzymuje rzecz i we właściwej równowadze".

W ten oto sposób precedensy, czyny przodków i wywodzący się z nich obyczaj posiadały zawsze pewną wiążącą moc" Wszystko, co już zaszło, przekształcano na wzorzec, a auctoritas maiorum utożsamiał się z autorytatywnymi wzorcami postępowania, z moralno-politycznym przykładem jako takim. Dlatego właśnie Rzymianie uważali, że wiek sędziwy, jako różny od zwykłej „dorosłości", zawiera w sobie najgłębszą esencję ludzkiego życia: nie tyle z powodu nagromadzenia mądrości i doświadczeń, ile dlatego, że starzec w miarę upływu lat zbliża się ku przodkom i ku przeszłości. W przeciwieństwie zatem do naszego pojęcia dorastania, związanego z przyszłością, w odczuciu Rzymian dojrzałość wiodła ku przeszłości. Gdybyśmy chcieli odnieść tę postawę do hierarchicznego porządku ustalonego przez autorytet i zobrazować ową hierarchię znanym już przykładem piramidy, to szczyt piramidy nie dotykałby wówczas niebiańskich wyżyn, rozciągających się ponad (a w chrześcijaństwie poza) Ziemię, lecz sięgałby głębin ziemskiej przeszłości.

To właśnie w tym, pierwotnie politycznym kontekście przeszłość została uświęcona przez tradycję. Tradycja chroniła

36 Mommsen, tamże., s. 87.

37 Zob. również inne idiomy łacińskie, takie jak: auctores haberi — mieć poprzedników lub mieć wzorce; auctoritas maiorum oznaczająca autorytatywny przykład przodków; usus et auctoritas, używane w prawie rzymskim na określenie praw własności wynikających ze zwyczaju. Znakomite przedstawienie tego rzymskiego ducha, jak tez wielce użyteczny zbiór co ważniejszych materiałów źródłowych można znaleźć u Yiktora Poeschla, dz. cyt., zwłaszcza s. 101 i nn.

mianowicie przeszłość, przekazując z pokolenia na pokolenie dziedzictwo przodków, którzy byli świadkami i twórcami świętego początku, a później przez stulecia umacniali go dzięki autorytetowi. Dopóki owa tradycja biegła nieprzerwanie, autorytetowi obca była przemoc, a podejmowanie działań poza autorytetem i tradycją, poza uświęconymi przez czas wzorcami i przykładami, bez pomocnej mądrości ojców założycieli, byłoby czymś niepojętym. Co prawda, pojęcie tradycji duchowej i duchowego autorytetu w dziedzinie myśli i idei wywodziło się w Rzymie ze świata polityki i dlatego w gruncie

rzeczy jest czymś wtórnym (tak jak platońska nauka o roli rozumu i idei w polityce wywodziła się z kolei z filozofii, natomiast wtórnie została przeniesiona na grunt spraw międzyludzkich). Jest jednak faktem, i to nadzwyczaj ważnym z historycznego punktu widzenia, że Rzymianie odczuwali potrzebę posiadania ojców założycieli i autorytatywnych wzorców także w dziedzinie myśli i idei, wobec czego uznali wielkich „przodków" greckich za swoje własne autorytety w nauce, filozofii i poezji. Wielcy autorzy greccy stali się autorytetami dopiero w oczach Rzymian, nie zaś wśród samych Greków. Sposób, w jaki Platon oraz jego poprzednicy i następcy traktowali Homera — „wychowawcę wszystkich Hellenów" — był w Rzymie nie do pojęcia; nigdy też żaden rzymski filozof nie ośmieliłby się „podnieść ręki na swego [duchowego] ojca", jak Platon, zrywający w Sofiście z nauką Parmenidesa.

Tak jednak jak wtórne dostosowanie nauki o ideach do polityki nie przeszkodziło temu, że platońska myśl polityczna stała się zalążkiem politycznej teorii Zachodu, tak też wtórność autorytetu i tradycji w dziedzinie ducha nie zmieniła faktu, że autorytet i tradycja stanowiły dominujące cechy zachodniej myśli filozoficznej przez większą część naszych dziejów. W obu tych przypadkach zapomniano o politycznych inspiracjach późniejszych teorii, czyli o pierwotnym konflikcie między polityką a filozofią oraz o akcie założenia, w którym rzymska trójca: religia-autorytet-tradycja miała swoje prawowite źródło. Siła tej tradycji zasadzała się na integrującej mocy autorytatywnego początku, z którym ludzie byli złączeni „religijnymi" więzami za pośrednictwem tradycji. Owa rzymska trójca nie tylko przetrwała przemianę republiki w cesarstwo,

lecz przenikała wszędzie tam, gdzie pax Romana kierował zachodnią cywilizacją opierając się na rzymskich podstawach. Nadzwyczajna moc i trwałość tego rzymskiego ducha — czyli niezwykła wytrzymałość fundamentalnej zasady pozwalającej tworzyć ciała polityczne — zostały poddane rozstrzygającej próbie i wyszły z niej zwycięsko, gdy Cesarstwo Rzymskie zaczęło już chylić się ku upadkowi, a polityczne i duchowe dziedzictwo Rzymu przeszło na Kościół chrześcijański. Kościół, postawiony przed tym realnym i doczesnym zadaniem, stał się tak bardzo „rzymski" i tak dalece dostosował się do rzymskiego sposobu myślenia politycznego, że śmierć i zmartchwywstanie Chrystusa uczynił kamieniem węgielnym nowego fundamentu i wzniósł na tym fundamencie nową instytucję publiczną o niesłychanej trwałości. Kiedy więc Konstantyn Wielki zwrócił się doń o zapewnienie upadającemu imperium opieki ze strony „najpotężniejszego Boga", Kościół mógł wreszcie przezwyciężyć antypolityczne i antyinstytucjonalne tendencje wiary chrześcijańskiej, które wywołały tyle zamętu w poprzednich stuleciach, a które tak często występują w Nowym Testamencie i w pierwszych pismach chrześcijańskich, że aż trudno uwierzyć, iż w końcu zostały przezwyciężone. Zwycięstwo rzymskiego ducha

zakrawa doprawdy na cud. W każdym razie to właśnie ten duch sprawił, że Kościół mógł „dać swoim wyznawcom poczucie obywatelstwa, jakiego ani Rzym, ani władze miejskie nie mogły już nikomu ofiarować"'8. Tak jednak jak platońskie upolitycznienie idei odmieniło filozofię Zachodu i zdeterminowało filozoficzne pojęcie rozumu, tak też upolitycznienie Kościoła odmieniło religię chrześcijańską. Odtąd podstawą istnienia Kościoła jako wspólnoty wierzących i instytucji publicznej nie była już chrześcijańska wiara w zmartwychwstanie (choć pozostała istotą Kościoła), ani też hebrajskie posłuszeństwo wobec przykazań bożych, lecz raczej świadczenie o życiu Jezusa z Nazaretu, o jego narodzinach, zmartwychstaniu o fakcie historycznym'9. apostołowie, jako świadkowie owego wydarzenia, mogli teraz stać się „ojcami założycielami" Kościoła, od których miał on wywodzić swój własny autorytet tak długo, jak długo dzięki tradycji przekazywał ich świadectwo z pokolenia na pokolenie, Chciałoby się rzec, że dopiero od tego momentu wiara chrześcijańska stała się „religią": nie tylko w postchrześcijańskim, ale i w starożytnym sensie tego słowa. W każdym razie dopiero wówczas cały świat (jako coś różnego od luźnych, grup wyznawców, choćby i najliczniejszych) mógł stać się światem chrześcijańskim. Duch rzymski zdołał więc przetrwać upadek Imperium, ponieważ jego najpotężniejsi wrogowie — ci sami, którzy właściwie przeklęli całą dziedzinę doczesnych spraw politycznych i poprzysięgli żyć w ukryciu — odnaleźli w obrębie własnej wiary coś, co można było uznać za wydarzenie z tego świata i co dało się przekształcić w nowy, ziemski początek, do którego świat raz jeszcze nawiązał (religare) z przedziwną mieszaniną nowej i dawnej trwogi religijnej. Przekształcenie to było w ogromnej mierze zasługą świętego Augustyna, jedynego wielkiego filozofa, jakiego miał kiedykolwiek Rzym. Albowiem naczelna teza jego filozofii: sedis cmimi est in memoria („siedziba umysłu mieści się w pamięci") jest właśnie pojęciową artykulacją swoiście rzymskiego doświadczenia, na którą sami Rzymianie — niejako przytłoczeni przez filozofię i pojęcia greckie — nigdy się nie zdobyli.

Dzięki temu, że założenie miasta Rzymu zostało powtórzone w akcie ustanowienia Kościoła chrześcijańskiego (choć oczywiście towarzyszyła temu radykalna zmiana treści), rzymska trójca: religia, autorytet i tradycja, mogła zachować ważność również w epoce chrześcijaństwa. Najwyraźniej chyba świadczy o owej ciągłości fakt, że Kościół, rozpoczynając w piątym stuleciu swą wielką karierę polityczną, natychmiast skorzystał z rzymskiego rozróżnienia pomiędzy autorytetem a władzą, żądając dla siebie dawnego autorytetu Senatu,

ywnał rzymskiego cesarza Augusta do Chrystusa. „Dabei ist mt'ich, dass Augustus auf diese Weise christianisert und Christusum civis °ttianus wird, romanisiert worden ist" — „Nie da się ukryć, że w ten sposób August nabrał cech chrześcijańskich, a Chrystus — stając się obywatelem rzymskim — został zromanizowany".

a władzę (która za czasów Imperium Rzymskiego nie spoczywała już w rękach ludu, lecz została zmonopolizowana przez dwór cesarski) pozostawiając książętom tego świata.

Dlatego papież Gelazy I mógł u schyłku piątego stulecia pisać do cesarza Anastazego I: „Dwie są rzeczy, które przede wszystkim rządzą światem: święty autorytet Papieży i władza królew-ska"40. Kontynuacja rzymskiego ducha w historii Zachodu miała przeto dwojaki skutek. Z jednej strony raz jeszcze powtórzył się cud trwania: albowiem w obrębie naszych własnych dziejów trwałość i ciągłość Kościoła jako instytucji publicznej da się porównać tylko z tysiącletnią historią Rzymu w czasach starożytnych. Z drugiej strony, oddzielenie Kościoła od państwa (wcale nie jednoznaczne z sekularyzacją świata polityki i nadawaniem owemu światu godności, jaką cieszył się w epoce klasycznej) oznaczało w istocie, że po raz pierwszy od czasów Rzymian sprawy polityczne utraciły swój autorytet, a wraz z nim ten element, który — przynajmniej w dziejach Zachodu — dawał strukturom politycznym trwałość, ciągłość i stabilność.

To prawda, że rzymska myśl polityczna na bardzo wczesnym etapie próbowała wykorzystać platońskie kategorie dla zrozumienia i wyjaśnienia specyficznie rzymskich doświadczeń politycznych. Wydaje się jednak, że dopiero w epoce chrześcijaństwa niewidzialne platońskie probierze duchowe — mające mierzyć i osądzać widzialne, konkretne sprawy międzyludzkie — ujawniły swą pełną przydatność polityczną. To właśnie te fragmenty doktryny chrześcijańskiej, które tak trudno byłoby dostosować do rzymskiej struktury politycznej — a mianowicie objawione przykazania i prawdy radykalnie transcendentnego autorytetu, który (inaczej niż u Platona) rozciąga się nie ponad, lecz poza światem doczesnym — mogły dzięki Platonowi połączyć się z rzymską legendą o założeniu Miasta. Boskie objawienie dało się teraz interpretować politycznie, tak jakby wzorce ludzkiego postępowania i zasada organizowania wspólnot politycznych, intuicyjnie przewidziane

40 Duo quippe sunt (...) ąuibusprincipaliter mundus hic regitur: auctoriU1 sacra pontificum et regalis potestas. (Mignę, Patrologiae cursus compltW* Series Latina, tom 59, s. 42a.)

przez Platona, zostały w końcu bezpośrednio objawione, Mówiąc słowami współczesnego platonisty: zdawało się, iż dawny platoński „zwrot ku niewidzialnej mierze został teraz potwierdzony przez objawienie samej tej miary"4'. Kościół katolicki, w tym stopniu, w jakim wcielił filozofię grecką w obręb swych doktryn i dogmatów, połączył rzymskie pojęcie autorytetu z grecką ideą transcendentnych mierników i reguł. Każdy system polityczny wymagał teraz ogólnych i transcendentnych wzorców, do których można było dostosować to co szczegółowe i immanentne. Wszystkim ludzkim zachowaniom potrzeba było reguł moralnych. Każdy zaś jednostkowy osąd musiał się odwoływać do racjonalnych pierwowzorów. I chyba właśnie samo to połączenie rzymskiego pojęcia autorytetu z grecką myślą filozoficzną okazało się ostatecznie czymś najbardziej „autorytatywnym" i posiadającym najdonioślejsze konsekwencje.

O trwałości tego związku niechaj świadczy fakt, że od tej pory wielokrotnie okazywało się, iż kiedykolwiek jeden z elementów rzymskiej trójcy: religia, autorytet lub tradycja, bywał podawany w wątpliwość lub eliminowany, wówczas i pozostałe dwa nie były już bezpieczne. Mylił się tedy Luter sądząc, że zakwestionowanie ziemskiego autorytetu Kościoła i odwołanie się do nieskrępowanego osądu jednostki pozostawi tradycję i religię w stanie nienaruszonym. Mylił się zatem i Hobbes, a także siedemnastowieczni teoretycy polityki, żywiący nadzieję, że autorytet i religię można ocalić bez zachowania tradycji. Mylili się wreszcie i humaniści, mniemając, że tradycja zachodniej cywilizacji może pozostać nietknięta bez religii i autorytetu.

V

Pod względem politycznym najdonioślejszą konsekwencję owego stopienia się rzymskich instytucji politycznych z greckimi ideami filozoficznymi stanowił fakt, że mgliste i sprzecz-

41 Eric Voegelin, A New Science ofPolitks, Chicago 1952, s. 78. Por. wyd. polskie, Nowa nauka polityki, Warszawa 1992, s. 78-79.

ne wczesnochrześcijańskie pojęcia dotyczące życia pozagrobowego mogły być teraz interpretowane przez Kościół w świetle platońskich mitów politycznych, a starannie opracowań system nagród i kar za dobre i złe uczynki, które nie znalazły-swej zapłaty na Ziemi, można było podnieść do rangi dogmatu Stało się to nie wcześniej niż w piątym stuleciu, podczas gdy dawniejsze nauki o zbawieniu wszystkich grzeszników łącznie z samym Szatanem (głoszone przez Orygenesa, a częściowo jeszcze przez Grzegorza z Nyssy) oraz spirytualizujące interpretacje mąk piekielnych jako cierpień sumienia (również pochodzące od Orygenesa) uznano za herezję. Nowa natomiast nauka zbiegała się z upadkiem Rzymu, ze zniknięciem trwałego ładu świeckiego, z przejęciem odpowiedzialności za sprawy świeckie przez Kościół i wyłonieniem się papiestwa jako władzy doczesnej. Oczywiście, zarówno obiegowe jak i literackie wyobrażenia na temat życia w zaświatach połączonego z nagrodą i karą były wówczas równie powszechne jak w starożytności. Ale pierwotna chrześcijańska wersja tych wierzeń, zgodna z „dobrą nowiną" i wybawieniem od grzechu, nie zawierała groźby wiecznej kary i wiecznego cierpienia, lecz przeciwnie: mówiła o descensus ad inferos, czyli 0 wyprawie Chrystusa do świata podziemi, gdzie ów przebywał przez trzy dni dzielące Jego śmierć od

zmartwychwstania, aby zlikwidować piekło, pokonać Szatana i wyzwolić dusze zmarłych grzeszników (tak jak wcześniej wyzwolił dusze żywych) od śmierci i potępienia.

Próbując właściwie ocenić polityczne, pozareligijne źródła nauki o piekle, napotykamy pewną trudność, ponieważ Kościół bardzo wcześnie wcielił platońską wersję tej nauki w obręb swoich dogmatów. Wydaje się całkiem naturalne, że owo wcielenie przesłoniło z kolei teorię samego Platona do tego stopnia, że jego ściśle filozoficzne dociekania na temat nieśmiertelności duszy — prowadzone z myślą o elicie — pokryły się z polityczną koncepcją życia pośmiertnego związanego z nagrodami i karami, którą Platon obmyślił najwyraźniej na użytek plebsu. Sens tej koncepcji był taki: troska filozofa dotyczy tego co niewidzialne i co może być oglądane wyłącznie oczyma duszy, która sama jest niewidzialna (aeides) i dlatego po śmierci idzie do Hadesu, czyli miejsca niewidzialności (A-id^h

Uwalniając niewidzialną część człowieka z okowów ciała, będącego organem zmysłowej percepcji42. Oto dlaczego filozofowie często uchodzą za ludzi „zajmujących się tym, żeby umrzeć i nie żyć", a filozofię można nazwać „rozmyślaniem o śmierci43 Ci natomiast, którzy nie mają żadnego doświadczenia filozoficznej prawdy przekraczającej postrzeganie zmysłowe, nie dadzą się rzecz jasna przekonać o nieśmiertelności bez- cielesnej duszy. I dla nich to właśnie Platon obmyślił szereg op0wieści, które wspierały jego dialogi polityczne, a pojawiały się zwykle wówczas, gdy sama dyskusja jako taka wygasała (jak w Państwie), albo gdy okazywało się, że przeciwnik Sokratesa nie daje się przekonać (jak w Gorgiaszu)4. Spośród tych

42 Zob. Fedon, 80, gdzie wychodzi na jaw pokrewieństwo pomiędzy niewidzialną duszą a tradycyjnym miejscem niewidzialności, czyli Hadesem, rozumianym przez Platona w etymologicznym sensie słowa jako „to co niewidzialne".

43 Tamże, 64-66.

44 Znamienną cechą dialogów politycznych Platona — za wyjątkiem Praw — jest to, że w pewnym momencie następuje gwałtowny przełom i porzuca się ściśle rzeczową dyskusję. W Państwie Sokrates kilkakrotnie zwodzi dyskutujących. Konfudujące pytanie brzmi: czy jest możliwa sprawiedliwość, jeśli czyn pozostaje ukryty przed wejrzeniem ludzi i bogów? Dyskusja nad tym, co to jest sprawiedliwość, upada we fragmencie 3728, ponownie zaś zostaje podjęta we fragmencie 4jzd, gdzie jednak definiuje się nie sprawiedliwość, lecz mądrość (a. Sokrates powraca do głównej kwestii we fragmencie 4O3d, ale zamiast sprawiedliwości omawia . Zaczyna od nowa we fragmencie 43 3 b — i niemal natychmiast przechodzi do rozważania form ustrojowych (44jd i dalej), co trwa aż do księgi siódmej, gdzie wraz z przypowieścią o jaskini cala dyskusja przenosi się na całkowicie odmienny, pozapolityczny poziom. Teraz staje się jasne, dlaczego Glaukon nie mógł otrzymać

zadowalającej odpowiedzi: sprawiedliwość jest bowiem ideą i trzeba ją ujrzeć samemu; nie da się jej pokazać inaczej.

Z kolei mit o Erze zostaje wprowadzony przez odwrócenie całego toku dyskusji. Do tej pory jej celem było odnalezienie sprawiedliwości jako takiej, nawet tej, która jest ukryta przed wzrokiem bogów i ludzi, teraz (612) Sokrates chce cofnąć swą uprzednią zgodę na tezę Glaukona, iż — przynajmniej dla dobra dyskusji — trzeba przyjąć, że "człowiek sprawiedliwy może się wydać niesprawiedliwy, a nie-

opowieści najlepszą konstrukcją odznaczał się mit o Erze który wywarł też największy wpływ na potomnych. Na przestrzeni wieków dzielących Platona od piątego stulecia po Chrystusie, kiedy to świecki tryumf chrześcijaństwa przyniósł religijne usankcjonowanie nauki o piekle — wskutek czego wiara w piekło stała się tak powszechną cechą chrześcijańskiego świata, że traktaty polityczne nie musiały nawet o niej wspominać, zakładając ją jako rzecz oczywistą — próżno by chyba szukać jakiejś znaczniejszej rozprawy politycznej, którą nie byłaby powtórzeniem platońskiego mitu (wyjątek stanowią pisma Arystotelesa)4'. Prawdziwym zwiastunem kunsztownych opisów wypełniających dzieła Dantego nie jest zatem żydowska ani wczesnochrześcijańska spekulacja na temat życia pośmiertnego, lecz znowu Platon, ponieważ właśnie u niego spotykamy po raz pierwszy nie tylko ideę sądu ostatecznego, wyrokującego o wiecznym życiu lub wiecznej śmierci, lecz także geograficzne rozdzielenie piekła, czyśćca i raju, nie

sprawiedliwy — uchodzić za -sprawiedliwego", tak że nikt, ani bóg, ani człowiek, nie może ostatecznie wiedzieć, kto jest naprawdę sprawiedliwy. W miejsce tamtego założenia Sokrates przyjmuje, że „przed oczyma bogów nie ukryje się nigdy, jaki jest jeden człowiek i drugi". I znów cały spór przenosi się na całkowicie inny poziom — tym razem poziom tłumu — i w ogóle wykracza poza ramy dyskusji.

Podobnie jest w przypadku Gorgiasza. Po raz kolejny Sokrates nie potrafi przekonać przeciwnika. Dyskusja toczy się wokół twierdzenia Sokratesa, że lepiej cierpieć krzywdę niż ją czynić. Kiedy Kalliklcs najwyraźniej nie chce ulec argumentom swego rozmówcy, Platon wkracza z opowieścią o życiu przyszłym, użytą w charakterze ultinu ratio, ale — przeciwnie niż w Państwie — snuje swą opowieść be? większego przekonania, co sugeruje, że opowiadający (czyli Sokrates; nie traktuje jej poważnie.

45 Imitowanie Platona zdaje się nie ulegać wątpliwości w tych. częstych przypadkach, gdy pojawia się motyw pozornej śmierci — jak u Cycerona i Plutarcha. Znakomite omówienie Somnium Scipionis Cycerona — mitu, który wieńczy dzieło De Re Publica — znajdujemy u Richarda Hardera w Uber Ciceros Somnium Scipionis {Kit'1"" Schriften, Munchen 1960). Autor pokazuje też w sposób przekonywu jacy, że ani Platon, ani Cyceron nie szli tropem koncepcji pitagorejskich o zatrważająco szczegółowych wyobrażeniach stopniowanej kary cielesnej.

Czysto polityczne implikacje platońskich mitów, pochodzących z ostatniej księgi Państwa, a także z końcowych fragmentów Fedona i Gorgiasa, nie podlegają chyba dyskusji. Różnica między filozoficznym przekonaniem o nieśmiertelności duszy a politycznie pożądaną wiarą w życie przyszłe jest podobna do rozróżnienia dokonanego w obrębie teorii idei, gdzie idea piękna stanowi najwyższą ideę dla filozofa, idea dobra zaś — najwyższą ideę dla polityka. I choć Platon, dostosowując swą filozofię do świata polityki, zatarł nieco tę istotną różnicę pomiędzy ideami (po cichu zastępując w swych rozważaniach ideę piękna ideą dobra), to nie da się tego samego powiedzieć o różnicy pomiędzy nieśmiertelną, niewidzialną i bezcielesną duszą a życiem pośmiertnym, w którym ciała, wrażliwe na ból, otrzymują należną im karę. Jedną z najwyraźniej szych oznak politycznego charakteru platońskich mitów jest to, że występujący w nich motyw kary cielesnej wchodzi w sprzeczność z nauką o śmiertelności ciała, a sprzeczności tej Platon nie był bynajmniej nieświadom47. Poza tym, kiedy dochodzi do przytoczenia owych legend, Platon stosuje różne wyszukane ostrzeżenia, zapewniając że to, co nastąpi, nie jest prawdą, lecz tylko pewnym porównaniem, z pomocą którego łatwiej jest zjednywać sobie plebs, „tak jakby to była prawda"48. A wreszcie, czyż nie jest rzeczą oczywistą, zwłaszcza w kontekście Państwa, że cała ta koncepcja życia przyszłego nie może mieć sensu dla tych, którzy zrozumieli przypowieść o jaskini i wiedzą, że prawdziwą krainą cieni jest nasze życie na Ziemi?

Niewątpliwie w swoich wizjach życia pozagrobowego Platon opierał się na wierzeniach potocznych (czerpanych zapewne z tradycji orfickiej i pitagorejskiej), tak samo jak

Co szczególnie mocno podkreśla Marcus Dods w: Forerunners of ante, Edinburgh 1903.

Zob. Gorgias, 524.

Zob. Gorgias 522-3 i Fedon, 110. W „Państwie" (614). Platon Wiązuje nawet do historii, którą Odyseusz opowiedział Alkinno-osowi

Kościół blisko tysiąc lat później mógł swobodnie wybiera i decydować, które z ówcześnie panujących przekonań i spekulacji należy uznać za dogmaty, a które za herezję. Różnic pomiędzy Platonem a jego poprzednikami — kimkolwiek by

— polegała na tym, że Platon jako pierwszy zdał sobie spraw z ogromnych, ściśle politycznych możliwości, kryjących w takich wierzeniach. Podobnie różnica pomiędzy eschatologicznymi wywodami Augustyna a naukami Orygenesa czy Klemensa z Aleksandrii polegała na tym, że Augustyn

— a przed nim może i Tertulian — rozumiał, jak bardzo użyteczne mogą być takie teorie, jeśli .nada im się postać groźnego ostrzeżenia dla świata (zgoła niezależnie od ich spekulatywnej wartości dla życia przyszłego). Nic doprawdy nie jest w tym kontekście bardziej wymowne niż fakt, że to właśnie Platon wymyślił słowo „teologia", albowiem ustęp w którym użyto tego nowego słowa, znów pojawia się w obrębie ściśle politycznej dyskusji, a mianowicie w Państwie, kiedy rozmowa dotyczy zakładania państw49. Nowy, teologiczny bóg nie jest ani Bogiem żywym, ani bogiem filozofów, ani też pogańskim bóstwem; jest natomiast pewną dewizą polityczną, „miarą miar"50„ a więc wzorcem, zgodnie z którym można zakładać nowe państwa i ustalać reguły postępowania dla pospólstwa. Teologia uczy ponadto, jak stosować te wzorce w sposób absolutny, również wówczas, gdy ludzka sprawiedliwość jest bezradna, czyli w przypadku przestępstw, które uchodzą karze, oraz w takich razach, kiedy nawet wyrok śmierci byłby zbyt łagodny. Albowiem — jak wprost mówi Platon — „główną rzeczą" w przypadku życia przyszłego jest to, „aby każdy dziesięciokrotną pokutą każdą zbrodnię od płacił"'1. Krótko mówiąc, Platon nie rozumiał teologii tak jak my ją pojmujemy, a więc jako objaśnienie słowa bożego którego najświętszym zapisem jest Biblia. Dla niego teologu była integralną częścią „nauki o polityce", w szczególności zaśmiała pouczać elitę, jak rządzić ludem.

49 Państwo, 379 a.

50 Jak Werner Jaeger nazwał platońskiego boga w Theology Greek Philosophers, Oxford 1947, s. 194, przypis.

Państwo, 615 a.

I choć na kształtowanie się nauki o piekle wpłynęły być może jeszcze czynniki, to za czasów starożytnych wykorzystywano ją przede wszystkim do celów politycznych—w interesie elity, która miała zachować moralną i polityczną kontrolę nad pospólstwem.

Szło zawsze o to samo: prawda z najgłębszej swej natury jest oczywista sama przez się i nie da się jej w zadowalający sposób dowieść ani zademonstrować. A zatem ludzie, którzy są ślepi na co jest zarazem oczywiste, niewidzialne i poza argumentacją Zmuszą tylko wierzyć. Mówiąc po platońsku, wybrani nie mogą nakłaniać pospólstwa do prawdy, ponieważ prawda nie może być przedmiotem namowy, a namowa jest jedynym

właściwym sposobem dotarcia do tłumu. Ale tłum, uwiedziony niestosownymi opowieściami poetów i bajarzy, można namówić prawie do wszystkiego, w związku z czym odpowiednie opowieści, przekazujące pospólstwu prawdę wybranych, to te, które mówią o nagrodach i karach po śmierci. Przekonywanie obywateli o istnieniu piekieł sprawia, że postępują oni tak, jakby znali prawdę.

Dopóki chrześcijaństwo było wolne od świeckich trosk i zobowiązań, dopóty wierzenia i spekulacje na temat życia przyszłego cieszyły się taką samą swobodą jak za czasów starożytnych. Kiedy jednak czysto religijny rozwój nowej wiary dobiegł kresu, a Kościół zdał sobie sprawę z obowiązków politycznych i postanowił je podjąć, stanął wówczas wobec problemu podobnemu temu, który dał początek platońskiej filozofii politycznej. Pojawiła się ponownie kwestia wprowadzenia absolutnych wzorców w dziedzinie, którą tworzą międzyludzkie sprawy i relacje, która zatem z samej swej istoty jest „relatywna". Z ową relatywnością wiąże się fakt, że najgorszą rzeczą, jaką człowiek może zrobić drugiemu człowiekowi, jest uśmiercenie go, czyli spowodowanie tego, co i tak pewnego dnia musi go spotkać. „Ulepszenie" tego egzystencjalnego ograniczenia, sugerowane w obrazach piekła, polega właśnie na tym, iż kara może oznaczać coś więcej niż „wieczystą śmierć", którą wczesne chrześcijaństwo uważało za odpowiednią odpłatę za grzech. Może mianowicie oznaczać wieczne cierpienie, w porównaniu z którym śmierć jest zbawieniem.

Zob. zwłaszcza List siódmy, gdzie Platon daje wyraz przekonaniu, że prawda jest poza wysłowieniem i argumentacją.

Wprowadzenie platońskiego piekła w obręb dogmatów chrześcijańskich wzmocniło autorytet religijny do tego stopnia, że w każdym sporze z władzą świecką mógł on liczyć na zwycięstwo. Ceną tego wzmocnienia było jednak wyjałowienie rzymskiej idei autorytetu, wskutek czego pierwiastek przemocy bez trudu -przeniknął zarówno w najgłębszą strukturę zachodniej myśli religijnej, jak i w obręb hierarchii Kościoła O tym, jak wysoka była ta cena, może świadczyć więcej niż kłopotliwy fakt, że postaciom o niezaprzeczalnej wielkości (między innymi Tertulianowi, a nawet Tomaszowi z Akwinu) zdarzało się wyrażać przekonanie, iż jedną z uciech niebiańskich będzie przywilej oglądania nieopisanych mąk piekielnych. W ciągu całego rozwoju chrześcijaństwa na przestrzeni wieków nic chyba nie było dalsze i bardziej obce literze i duchowi nauk Jezusa z Nazaretu, niż szczegółowy katalog przyszłych kar i potężna władza zniewalania strachem, która dopiero w ostatnich stadiach epoki nowożytnej utraciła swe publiczne, polityczne znaczenie. Jeśli idzie o myśl religijną, to zaiste na jakąś straszliwą ironię zakrawa fakt, że „dobra nowina" Ewangelii: „Życie jest wieczne!" — miała ostatecznie przynieść na Ziemi nie radość, lecz strach, i miast czynić śmierć lżejszą, uczyniła ją jeszcze bardziej nieznośną.

Tak czy inaczej pozostaje faktem, że za najbardziej doniosłą konsekwencję sekularyzacji świata nowożytnego z powodzeniem można uznać to, że wraz z religią usunięto z życia publicznego lęk przed piekłem, czyli jedyny polityczny element tradycyjnej religii. My sami zresztą — którzy w epoce Hitlera i Stalina musieliśmy patrzeć na niesłychane,

niespotykane dotąd zbrodnie, zalewające świat polityki niemal bez sprzeciwu ze strony ciemiężonych — powinniśmy szczególnie doceniać „perswazyjny" wpływ owego lęku na funkcjonowanie sumienia. Tym bardziej, że — jak pamiętamy — nawet w czasach największego rozkwitu Oświecenia zarówno bojownicy Rewolucji Francuskiej, jak i amerykańscy Ojcowie Założyciele nakłaniali, by strach przed „Bogiem-mścicielem" i wynikającą zeń wiarę w życie przyszłe uczynić integralną częścią nowego państwa. Dlaczego akurat ludzie rewolucji tak dziwnie odbiegali od ogólnego klimatu swojej epoki? Otóż właśnie dlatego, że wskutek oddzielenia Kościoła od państwa znaleźli

się w sytuacji podobnej do tej, w której był niegdyś Platon, I gdy ostrzegali, by lęku przed piekłem nie usuwać z życia publicznego, bo wtedy „morderstwo traktowano by równie pojętnie jak ustrzelenie siewki, a wytępienie narodu Rohilla byłoby tak samo niewinne jak połknięcie roztoczy wraz z kęsem sera"", ich słowa miały w sobie coś z proroctwa; nie wypływały jednak z dogmatycznej wiary w „Boga-mściciela", lecz z nieufności wobec natury ludzkiej.

Tak więc wiara w pośmiertną nagrodę i karę, świadomie zaprojektowana jako instrument polityczny przez Platona równie świadomie przejęta — w augustyńskiej formie — przez Grzegorza Wielkiego, miała przetrwać dłużej niż wszystkie inne religijne i świeckie pierwiastki, które wspólnie ugruntowały autorytet w historii Zachodu. Użyteczność religii dla spraw autorytetu świeckiego odkryto na nowo nie w Średniowieczu — gdy życie świeckie stało się tak dalece religijne, że religia nie mogła służyć za „instrument" polityczny — lecz w epoce nowożytnej. Prawdziwe motywy tego ponownego odkrycia są częściowo przesłonięte przez różne mniej lub bardziej niesławne alianse „tronu z ołtarzem", do których dochodziło wówczas, gdy królowie, przerażeni perspektywą rewolucji sądzili, że „nie wolno pozwolić, by lud utracił swą religię", ponieważ — mówiąc słowa Heinego — Wer sich von Kinem Gotte reisst, (wird endlich auch abtriinnig werden) von seinen irdischen Behórden („kto oderwie się od Boga swego, ten porzuci też w końcu wszystkie swe ziemskie autorytety"). Rzecz jednak w tym, że wiarę w życie pozagrobowe głosili też sami rewolucjoniści, że nawet Robespierre doszedł do apelowania u „Nieśmiertelnego Prawodawcy" o świętą aprobatę dla rewolucji, że w żadnej z pierwszych konstytucji amerykańskich nie zabrakło odpowiedniej klauzuli mówiącej o nagrodach i karach w życiu przyszłym, i że nawet ludzie tacy jak John Adams uważali owe kary i nagrody za „jedyny prawdziwy fundament noralności'"4.

VI.

John Adams w: Discourses on Davila (w:) Works, Boston 1851, t. s. 280.

2 projektu „Preambule to the Constitution of Massachusetts'

VI, S. 22!.

podniesione przez Rzymian do rangi świętości i chronione przez autorytet i tradycję) wyparły po prostu ze świadomości historycznej wszelkie doświadczenia polityczne, których nie dało się wtłoczyć w ich ramy.

Twierdzenie to nie jest jednak bez reszty prawdzie Istnieje bowiem w naszej tradycji politycznej pewien typ wydarzeń, dla którego pojęcie stanowienia podstaw ma znaczenie decydujące, i jest także w naszej historii idei pewien myśliciel polityczny, w którego dziele pojęcie to zajmuje poczesne — jeśli nie wręcz najważniejsze — miejsce. Owe wydarzenia to rewolucje ery nowożytnej, a wspomnianym myślicielem jest stojący u progu tej ery Machiavelli. (Nie użył on wprawdzie nigdy samego słowa „rewolucja", ale byt pierwszym, który obmyślił jej zasady).

Wyjątkowa pozycja Machiavellego w dziejach myśli politycznej niewiele ma wspólnego z jego często wysławianym, choć wcale nie bezspornym „realizmem". Z pewnością nie był on też ojcem nauk politycznych, którą to rolę często mu się ostatnio przypisuje. (Jeśli przez nauki polityczne rozumie się teorię polityki, to oczywiście jej ojcem jest raczej Platon, niż Machiavelli. Jeśliby zaś podkreślać naukowy charakter politologii, to chyba nie da się mówić o jej narodzinach wcześniej niż wraz z pojawieniem się wszystkich nauk nowożytnych, czyli w szesnastym i siedemnastym stuleciu. Moim zdaniem, często znacznie przecenia się naukowy charakter teorii Machiavellego). Obojętność Machiavellego wobec ocen moralnych i jego wolność od przesądów są istotnie zdumiewające, ale nic w tym rzecz. Cechy te przysporzyły włoskiemu myślicielowi rozgłosu, natomiast nie przyczyniły się do zrozumienia jego dzieł, albowiem większość odbiorców była i jest zbyt wstrząśnięta jego sformułowaniami, by czytać go we właściwy sposób. A przecież gdy Machiavelli podkreśla, że w świecie publiczno-politycznym ludzie „muszą się nauczyć jak nie być dobrymi"'6, to oczywiście nie chodzi mu o to, że mają uczyć się zła. W końcu żaden chyba inny spośród myślicieli politycznych nie mówił z tak zdecydowaną pogardą o „sposobach z których

6 Książę, r. i;: „Otóż niezbędnym jest dla księcia (...), aby pot nie być dobrym", przeł. Czesław Nanke, Warszawa 1984, s. 80.

aby potrafi

notnocą istotnie można zdobyć władzę, ale nie chwałę"'7. Jest natomiast prawdą, że Machiavelli przeciwstawił się obu pojęciom dobra, jakie spotykamy w naszej tradycji: a więc greckiemu pojęciu „dobra dla...", czyli stosowności i przydatności, oraz chrześcijańskiemu pojęciu dobra absolutnego, które nie jest z tego świata. Zdaniem Machiavellego, oba te pojęcia zachowują ważność wyłącznie w sferze życia prywatnego, natomiast w publicznym świecie polityki są równie mało istotne jak ich przeciwieństwa, czyli nieprzydatność i zło. Z drugiej strony, słynna virtu, która według Machiavellego stanowi swoiście polityczną jakość człowieka, nie ma znaczenia cnoty moralnej, jak rzymska pirtus, ani też nie przypomina greckiej, czyli ogólnie pojętej doskonałości, nie związanej z wartościami etycznymi. Virtu jest odpowiedzią, jakiej człowiek udziela światu, a raczej losowi (fortuna), w postaci którego świat pojawia się i otwiera przed człowiekiem, przed jego virtu. Nie ma virtu bez fortuny i nie ma. fortuny bez virtu. Ich współgranie świadczy o harmonii między człowiekiem i światem; obie strony prowadzą tu ze sobą grę, ale korzyść jest obopólna. Owa harmonia jest równie daleka od mądrości polityka co od moralnej lub pozamoralnej doskonałości jednostki, jak też od fachowości ekspertów.

Doświadczenia, zdobyte w walkach ówczesnej epoki, nauczyły Machiavellego głębokiej pogardy dla wszelkiej tradycji — chrześcijańskiej i greckiej — jako zalecanej, podtrzymywanej i reinterpretowanej przez Kościół. Owa pogarda kierowała się przeciwko Kościołowi zdegenerowanemu, który wypaczył życie polityczne Italii, ale takie wypaczenie, dowodził Machiavelli, było nieuchronne z powodu samego chrześcijańskiego charakteru Kościoła. Machiavelli dostrzegał zresztą nie tylko wypaczenia, ale i reakcję na nie — w postaci głęboko religijnego, autentycznego odrodzenia, zapoczątkowanego przez franciszkanów i dominikanów, i kulminującego w fanatyzmie Savonaroli, którego Machiavelli darzył wielkim szacunkiem. Szacunek dla tych religijnych porywów w połączeniu ze Wzgardą dla Kościoła przywiodły go do pewnych wniosków

17 Książę, r. 8: „takimi sposobami można zdobyć władzę, ale nie chwałę", s. 59.

na temat zasadniczej rozbieżności pomiędzy wiarą chrześcijańską a polityką; konkluzje te dziwnie blisko przypominają stulecia naszej ery. Teza Machiavellego głosiła bowiem, że każde spotkanie religii z polityką musi wypaczyć jedną i drugą, a Kościół wolny od zepsucia — choć znacznie bardziej godny szacunku — mógłby jeszcze bardziej zniszczyć świat publiczny niż czyni to Kościół chory'8. Tym, czego Machiavelli nie dostrzegł i czego chyba nie mógł jeszcze wówczas dostrzec, był wpływ Rzymu na Kościół katolicki. Wpływ ten pozostawał zresztą daleko mniej zauważalny niż chrześcijańska istota Kościoła i jego grecka podbudowa teoretyczna.

Coś więcej niż patriotyzm i coś więcej niż powszechny wzrost zainteresowania starożytnością kazały Machiavellemu szukać najdawniejszych, najbardziej podstawowych doświadczeń politycznych Rzymu, które nie miały nic wspólnego ani z chrześcijańską pobożnością, ani z filozofią grecką. Wielkość odkrycia Machiavellego polega na tym, że nie mógł on po prostu ożywić czy przywrócić jakiejś już wyartykułowanej tradycji pojęciowej, ale sam musiał nadać artykulację owym doświadczeniom, których Rzymianie nie konceptualizowali, lecz raczej wyrażali w kategoriach filozofii greckiej, odpowiednio w tym celu uproszczonej'9. Machiavelli dostrzegł, że cała rzymska historia i mentalność opierały się na doświadczeniu założenia i ustanowienia, i uwierzył, że można to rzymskie doświadczenie powtórzyć przez ustanowienie zjednoczonych Włoch. Akt ten miał być dla narodu włoskiego takim samym świętym kamieniem węgielnym, jakim dla ludu italskiego było założenie Wiecznego Miasta. Machiavelli zdawał sobie sprawę z tego, że na scenie politycznej zaczynają pojawiać się narody i rozumiał potrzebę utworzenia nowego ciała politycznego, na określenie którego używał nie znanego dotąd terminu lo stato. Z tej przyczyny powszechnie — i słusznie — uważa się go za

Zob. zwłaszcza Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Liwiusza, ks. III, r. i. Przeł. Krzysztof Żaboklicki, Warszawa 1984.

S9 Jest doprawdy zadziwiające, jak rzadko nazwisko Cycerona pojawia się w pismach Machłavellego i jak starannie Machiavelli unika Cycerona w swoich interpretacjach dziejów Rzymu.

ojca nowożytnego państwa narodowego i związanej z nim idei "racji stanu".

Jeszcze bardziej uderzający — choć nie tak dobrze znany .— jest fakt, że Machiavelli bardzo często przemawia językiem przypominającym język Robespierre'a. Otóż gdy Robespierre uzasadnia stosowanie terroru (czyli „despotyzmu wolności skierowanego przeciwko tyranii"), jego wypowiedzi brzmią chwilami tak, jakby powtarzał niemal słowo w słowo słynne tezy Machiavellego o konieczności stosowania przemocy przy ustanawianiu nowych państw i podczas reformowania tych, które uległy zepsuciu.

Podobieństwo to jest tym bardziej uderzające, że zarówno Machavelli jak i Robespierre wykroczyli tu poza to, co sami Rzymianie mieli do powiedzenia na temat zakładania państw. Co prawda o związku pomiędzy aktem założenia a dyktaturą można się było dużo dowiedzieć od samych Rzymian; na przykład Cyceron wyraźnie namawia Scypiona, aby ów został dictatore rei publhae constituende, czyli aby objął dyktaturę w celu przywrócenia ładu w rzeczypospolitej60. Tak jak Rzymianie, tak też Machiavelli i Robespierre uważali założenie za zasadniczy akt polityczny: pojedynczy wielki czyn, który ustanawia rzeczywistość publiczno-polityczną i umożliwia życie polityczne. W przeciwieństwie jednak do Rzymian (dla których było to wydarzenie z przeszłości) sądzili, że ów najwyższy „cel" uświęca wszystkie „środki" (głównie

środki przemocy). Obaj pojmowali akt założenia dokładnie na podobieństwo aktu wytwórczego. Absorbowało ich pytanie, w jaki sposób „zrobić" (dosłownie) zjednoczone Włochy czy też Republikę Francuską, a w swoich dość wiarygodnych uzasadnieniach przemocy kierowali się następującą argumentacją: nie można zrobić stołu nie uśmiercając przy tym drzewa, nie można zrobić omletu inaczej niż rozbijając jajka, nie można zrobić republiki nie zabijając ludzi. Pod tym względem (co miało przynieść tak fatalne skutki dla dziejów rewolucji) Machiavelli Robespierre nie przypominali Rzymian, a autorytet, do jakiego mogli się odwołać, nawiązywał raczej do Platona,

O państwie, VI, wyd. cyt., s. 177.

który także zalecał tyranię jako ten typ władzy, w którym „przemiana odbywa się i szybko, i łatwo".61

Właśnie z tych dwóch powodów — ponownego odkrycia doświadczeń związanych z zakładaniem podwalin oraz zreinterpretowania tego aktu w kategoriach uzasadnienia środków (przemocy) na rzecz nadrzędnego celu — Machiavelli może uchodzić za prekursora nowożytnych rewolucji. Do każdej z nich można by odnieść uwagę Marksa mówiącą, że Rewolucja Francuska pojawiła się na scenie dziejów w rzymskim przebraniu. Dlatego sądzę, że nie zrozumiemy wielkości ani tragedii nowożytnych rewolucji, dopóki nie uświadomimy sobie, że były one inspirowane przez rzymski patos aktu założycielskiego. Jeśli bowiem nie mylę się podejrzewając, że kryzys dzisiejszego świata ma charakter przede wszystkim polityczny i że słynny „zmierzch Zachodu" polega w pierwszym rzędzie na upadku rzymskiej trójcy religii, tradycji i autorytetu wraz z podkopaniem specyficznie rzymskich fundamentów świata polityki, to rewolucje epoki nowożytnej jawią się jako gigantyczne próby naprawienia owych fundamentów, ponownego splecenia przerwanego wątku tradycji oraz przywrócenia — przez zakładanie nowych państw — tego, co przez tak wiele wieków nadawało sprawom międzyludzkim pewną godność i wielkość.

Spośród tych prób jedna tylko, a mianowicie rewolucja amerykańska, zakończyła się sukcesem. Ci, których wciąż jeszcze (rzecz wielce znamienna) nazywa się Ojcami Założycielami, ustanowili całkowicie nowe państwo bez użycia przemocy i z pomocą konstytucji. A państwo to przetrwało do dnia dzisiejszego, mimo że iście „nowoczesny" charakter nowożytnego świata nigdzie indziej nie zrodził takich skrajności we wszystkich pozapolitycznych sferach życia jak właśnie w Stanach Zjednoczonych.

Nie sposób tu wyjaśnić, dlaczego amerykańska struktura polityczna opiera się skutecznie najgwałtowniejszym nawet atakom ze strony panującej w tym kraju koszmarnej niestabilności społecznej. Wydaje się, że o jej trwałości w znaczne) mierze decyduje fakt, iż rewolucja amerykańska nie została

61 Prawa, 711 a.

zdominowana przez przemoc i gwałt (które ograniczały się w jej przypadku do regularnych działań wojennych). Możliwe też, że Ojcowie Założyciele, unikając problemów rozwijającego się w Europie państwa nagrodowego, pozostali bliżsi duchowi Rzymu. Jeszcze ważniejsze jest chyba to, że akt założenia, a mianowicie kolonizacja kontynentu amerykańskiego, poprzedzał Deklarację Niepodległości, dzięki czemu sformułowanie konstytucji, nawiązujące do wcześniejszych statutów i porozumień, raczej potwierdziło i zalegalizowało już istniejące ciało polityczne, niż stworzyło nowe62. Tym samym uczestników rewolucji amerykańskiej zupełnie ominął wysiłek „inicjowania nowego porządku rzeczy"; ominęło ich zatem działanie, od którego — jak powiedział kiedyś Machiavelli — „nie ma rzeczy trudniejszej do przeprowadzenia, ani wątpliwszej co do wyniku, ani bardziej niebezpiecznej w kierowaniu"6 A Machiavelli z pewnością się nie mylił, bo podobnie jak Robespierre, Lenin i wszyscy wielcy rewolucjoności (których był poprzednikiem), niczego tak nie pragnął, jak właśnie inicjowania nowego porządku rzeczy.

Tak czy inaczej, rewolucje, uważane na ogół za radykalne wyłomy w tradycji, pojawiają się w naszym kontekście jako wydarzenia, w których działania ludzkie nadal czerpią inspirację i swoją największą moc właśnie z tradycji. Wydaje się, że rewolucje są jedynym ratunkiem, jaki ta rzymsko-zachodnia cywilizacja 2arezerwowała na wypadek sytuacji krytycznych. Jest jednak faktem, że nie tylko różne przewroty dwudziestowieczne, ale i wszystkie rewolucje od czasów Rewolucji Francuskiej poszły na marne, przynosząc bądź restaurację, bądź tyranię. Fakt ów zdaje się świadczyć, że nawet te ostateczne środki ratunku oferowane przez tradycję utraciły dziś adekwatność. Autorytet — taki jaki znaliśmy niegdyś, wyrastający z rzymskich doświadczeń zakładania i ustanawiania i interpretowany w świetle greckiej filozofii politycznej — nigdzie nie został ugruntowany na nowo: ani drogą rewolucji, ani z pomocą jeszcze mniej obiecujących środków restauracji, ani

62Oczywiście, przeświadczenia te można uzasadnić tylko analizując szczegółowo Rewolucję Amerykańską.

63 Książe, r. 6, s. 50.

tym bardziej w wyniku konserwatywnych nastrojów i tendencji, które od przypadku do przypadku nawiedzają opinię publiczną. Cóż bowiem oznacza życie w świecie politycznym, wy2bytym zarówno autorytetu, jak i towarzyszącej mu świadomości, że źródło autorytetu przewyższa władzę i tych, którzy są u władzy? Otóż oznacza ono, że pozbawieni religijnej ufności w święty początek, pozbawieni ochrony w postaci tradycyjnych, a tym samym oczywistych wzorców postępowania, na nowo stajemy wobec elementarnych problemów życia we wspólnocie ludzkiej.

Co to jest wolność?

I

Podejmowane pytania czym jest wolność wydaje się przedsięwzięciem beznadziejnym. Natychmiast bowiem odwieczne sprzeczności i antynomie, które jakby tylko czyhały na tę chwilę, wpędzają nasz umysł w rozmaite dylematy, wskutek czego uchwycenie istoty wolności lub jej przeciwieństwa (w zależności od podejścia do problemu) staje się równie niemożliwe jak zrozumienie kwadratury koła. Trudność tę najprościej byłoby przedstawić jako sprzeczność pomiędzy naszą świadomością i sumieniem — które podpowiadają nam, że jesteśmy wolni, czyli odpowiedzialni — a codziennym doświadczeniem świata zewnętrznego, w którym orientujemy się według zasady przyczynowości. W sferze wszelkich spraw praktycznych, a zwłaszcza politycznych, uważamy wolność za sprawę oczywistą i właśnie dzięki takiemu aksjomatycznemu założeniu można w obrębie ludzkich społeczności stanowić prawa, podejmować] decyzje i wydawać sądy. Przeciwnie natomiast postępujemy w dziedzinie jakichkolwiek czynności naukowych i teoretycznych, kierując się nie mniej oczywistą prawdą nihil ex nihilo lub nihil sine causa. Zakładamy wówczas, że nawet „nasze własne życie podlega w ostatecznym rachunku prawu przyczynowości" i że choćbyśmy nosili w sobie jakieś zasadniczo wolne „ja", to i tak nie przejawi się ono jednoznacznie w świecie fenomenów, a więc nie stanie się nigdy przedmiotem twierdzenia teoretycznego. A zatem, gdy tylko psychologia wnika w dziedzinę naszych przeżyć wewnętrznych, stanowiącą rzekomo właściwe schronienie wolności, ta ostatnia okazuje się złudzeniem, w myśl przekonania, że „rolę, którą w przyrodzie odgrywa siła jako przyczyna ruchów, spełnia w świecie ducha

motyw jako przyczyna działań"1. Prawda jest taka, że kryterium przyczynowości (czyli przewidywalność skutku opierają-ca się na znajomości wszystkich przyczyn) nie da się

za-stosować w świecie spraw międzyludzkich. Tyle tylko, że owa dotycząca praktyki nieprzewidywalność nie jest żadnym probierzem wolności. Oznacza ona jedynie, że nigdy nie jesteśmy w stanie poznać wszystkich wchodzących w grę przyczyn po części z powodu samej liczby czynników, które należy uwzględnić, ale także dlatego, że motywy ludzkiego postępowania (w odróżnieniu od sił przyrody) pozostają ukryte przed wzrokiem jakiegokolwiek obserwatora: zarówno zewnętrznego, jak i wewnętrznego.

Największą jasność w tych zagmatwanych kwestiach zawdzięczamy Kantowi i jego tezie, mówiącej że w sferze doświadczenia wewnętrznego i wewnętrznego zmysłu równie trudno coś orzec o wolności, jak w przypadku tych zmysłów, za pomocą których poznajemy i rozumiemy świat zewnętrzny! Niezależnie bowiem od tego, czy przyczynowość jest obiektywną właściwością przyrody i wszechświata, na pewno jest ona jedną z kategorii intelektu, wnoszącą ład do wszelkich danych zmysłowych, bez względu na ich charakter, i umożliwiającą tym samym doświadczenie. Antynomia między teoretycznym: „wolności nie ma" a praktycznym: „wolność istnieje" (a każde z tych stanowisk jest na swoim terenie równie aksjomatyczne jak drugie) dotyczy zatem nie tylko dychotomii pomiędzy nauką a etyką, ale tkwi w doświadczeniach codziennego życia, z których zarówno etyka, jak i nauki ścisłe biorą swój początek. To nie teoria naukowa, lecz sama myśl jako taka —- w swej przednaukowej i przedfilozoficznej formie zdaje się unicestwiać wolność, na której przecież opiera się nasze praktyczne postępowanie. Kiedy bowiem zastanawiamy się nad jakimś czynem podjętym w przekonaniu, że jesteśmy

Przytaczam tu słowa Maxa Plancka z pracy Causation and free will (wyd. polskie: Prawo przyczynowości a wolność woli w: M. Pianek, Jedność fizycznego obrazu świata; Warszawa 1970, przeł. Ryszard i Samuel Kernerowie, s. 116), ponieważ esej ten, napisany z punktu widzenia przedstawiciela nauk ścisłych, odznacza się klasycznym pięknem w swojej wolnej od uproszczeń prostocie i jasności.

wolnymi podmiotami działania, to ów czyn zdaje się wówczas podlegać wpływowi dwóch rodzajów przyczynowości: motywacji wewnętrznej z jednej strony i zasadzie przyczynowości, która rządzi światem zewnętrznym — z drugiej. Kant.uchronił wolność przed tym podwójnym naporem, wprowadzając rozluźnienie pomiędzy rozumem „czystym", czyli teoretycznym, a rozumem „praktycznym", którego ośrodek stanowi wolna wola. Trzeba przy tym pamiętać, że u Kanta podmiot działania, obdarzony wolną wolą i odgrywający decydującą rolę we wszelkich sprawach praktycznych, nigdy nie pojawia się w świecie fenomenów: ani w zewnętrznym świecie naszych pięciu zmysłów, ani w sferze zmysłu wewnętrznego, z którego pomocą ludzkie „ja" doświadcza samego siebie). Takie rozwiązanie — przeciwstawiające dyktat woli władzom rozumu —

odznacza się dużą pomysłowością i korzystając zeń można by nawet ustanowić prawo moralne nie ustępujące pod względem logicznej spójności prawom przyrody. Jednakże nie usunie się w ten sposób najpoważniejszej trudności, polegającej na tym, że wolność po prostu znika pod wpływem myślenia, bez względu na to, czy ma ono charakter teoretyczny, czy przed-teoretyczny. (Inna rzecz, że nie bardzo wiadomo, dlaczego przybytkiem wolności ma być akurat wola, której główna aktywność polega przecież na wydawaniu rozkazów i poleceń) Wolność odgrywa zasadniczą rolę przede wszystkim w po-lityce i żadna teoria polityczna nie może sobie pozwolić na zlekceważenie faktu, że to właśnie problem wolności zawiódł nas w „mroczny las, w którym filozofia zgubiła drogę"2. W poniższych rozważaniach ukazuję powód tej „mroczności". Twierdzę mianowicie, że tradycja filozoficzna (której źródła w aspekcie problemu wolności wskażemy później) zamiast Wyjaśnić, wypaczyła samą ideę wolności takiej, jaka dana jest w ludzkim doświadczeniu. Do wypaczenia tego doszło na skutek przeniesienia wolności z jej pierwotnego obszaru a więc dziedziny polityki i spraw międzyludzkich w ogóle w obręb pewnej sfery wewnętrznej, zwanej wolą, gdzie miała być dostępna samoobserwacji podmiotu. Dla wstępnego uzasadnienia stanowiska, jakie zajmuję w tej sprawie, wystar-

2 Tamże.

czy pokazać, że historycznie rzecz biorąc, problem wolności był ostatnią z wielkich, uświęconych przez czas kwestii metafizycznych (takich jak byt, nicość, dusza, natura, czas, wieczność itd.), które miały stać się niezbywalnym tematem filozoficznych dociekań. Na całej przestrzeni dziejów wielkiej filozofii od presokratyków do Plotyna — ostatniego filozofa starożytności — nie spotykamy troski o wolność. A kiedy wreszcie wolność pojawiła się po raz pierwszy w naszej tradycji filozoficznej, dzieje się tak za sprawą przeżyć związanych z nawróceniem religijnym, najpierw u świętego Pawła, później u Augustyna.

Zawsze natomiast znano wolność w dziedzinie polityki, choć co prawda nie jako problem, lecz jako fakt życia codziennego. I dzisiaj także — czy zdajemy sobie z tego sprawę, czy nie — kiedykolwiek mówimy o problemie wolności, z konieczności musimy uwzględnić zagadnienie polityki oraz fakt, że człowiek to istota obdarzona zdolnością działania. Albowiem spośród wszystkich dyspozycji. możliwości człowieka, działa-nie i polityczny sposób bycia są jedynymi, których nie da się nawet pomyśleć bez założenia przynajmniej tego, że wolność istnieje. I nie ma chyba w_ polityce takiej sprawy, którą moglibyśmy poruszyć bez nawiązania — wprost lub pośrednio — do kwestii wolności człowieka. Co więcej, wolność to nie tylko jeden z wielu problemów i zjawisk świata polityki we właściwym sensie tego słowa - takich jak sprawiedliwość, władza czy równość. Wolność, która tylko z rzadka — w momentach kryzysu lub rewolucji — bywa bezpośrednim celem

działań politycznych, jest w istocie racją tego, że ludzie w ogóle żyją razem w ramach porządku politycznego. Bez niej życie polityczne jako takie byłoby bezsensowne. Wolność stanowi bowiem rację bytu polityki, a doświadczamy jej przede wszystkim w działaniu.

Taka wolność — której istnienie zakładamy we wszelkie) teorii polityki i z którą muszą się liczyć nawet zwolennicy tyranii — stanowi dokładne przeciwieństwo „wolności wewnętrznej", czyli pewnej duchowej przestrzeni, w której ludzie mogą znaleźćschronienie przed zewnętrznym przymusem i gdzie mogą czuć się wolni. Otóż takie wewnętrzne odczucie pozostaje bez zewnętrznej manifestacji i dlatego, z definicji

jest politycznie nieistotne. Historycznie jest ono zjawiskiem późnym, bez względu na to, jakie mogą się kryć za nim racje i jak obszernie bywało opisywane u schyłku starożytności. Odczucie to wynikało pierwotnie z odsunięcia się od świata, w efekcie czego_przeżycia związane ze światem przekształciły się w doznania zamknięte w obrębie własnej „jaźni" człowieka, poświadczenie wolności wewnetrzne|jest zatem doświadczeniem wtórnym— w tym sensie, że zakłada zawsze wycofanie się ze świata, w którym uchybiono wolności, do jakiejś wewnętrznej stref, do której nikt obcy nie ma dostępu! Tej wewnętrznej przestrzeni, skrywającej „ego" przed światem, nie wolno mylić z sercem ani z umysłem, które istnieją i funkcjonują tylko w powiązaniu ze światem. U schyłku starożytności odkrytonie serce czy umysł, lecz duchowe „wnętrze" człowieka jako miejsce absolutnej wolności zawarte w głębi naszego "ja". Odkryli je ludzie nie mający własnego miejsca w świecie, pozbawieni więc statusu światowości, którą od czasów wczesnego antyku aż do połowy niemal wieku dziewiętnastego jednomyślnie uważano za warunek wolności.

Wtórny charakter wolności wewnętrznej, czyli wtórność teorii głoszącej, że „właściwą dziedziną ludzkiej wolności" jest „wewnętrzna sfera świadomości"', staje się szczególnie wyraźny wtedy, gdy cofamy się do źródeł tego rodzaju poglądów. A odnajdujemy je nie u nowożytnej jednostki (która pragnie nieskrępowanego rozwoju i żarliwie podkreśla „doniosłość geniuszu i oryginalności w słusznej obawie, że społeczeństwo zdławi jej indywidualność, lecz u działających w okresie późnej starożytności popularyzatorów z rozmaitych szkół i sekt, którzy z „filozofią" mieli niewiele wspólnego poza samym mianem. Tak więc najbardziej przekonywające argumenty na rzecz absolutnej wyższości wolności wewnętrznej można znaleźć w rozprawie Epikteta, rozpoczynającej się od stwierdzenia, że „wolny jest ten, kto żyje tak jak chce żyć" 4 (Określenie to dziwnie blisko przypomina zdanie z arystotelesowskiej Polityki, gdzie stwierdzenie: „Wolność miałaby się

3 John Stuart Mili, O wolności; Warszawa 1959, s. 133.

4 Zob. Epiktet, O wolności, w: Diatryby IV, 1. Warszawa 1961, przeł. Leon Joachimowicz, s. 333.

wyrażać w tym, że każdy robi, co mu się podoba" włożono jednak w usta ludzi, którzy nie wiedzą, czym wolność jest naprawdę)'. F.piktet próbuje następnie pokazać, że człowiek jest wolny, o ile ogranicza się do tego, co leży w jego mocy, nie sięgając tam, gdzie mógłby natrafiać na przeszkody". „Umiejętność życia"7 polega jego zdaniem na umiejętności odróżnienia „rzeczy cudzych", nad którymi nie mamy władzy, od własnego „ja", którym możemy rozporządzać tak jak uznamy za stosowne8.

Ze względów historycznych warto więc może odnotować, że pojawienie się problemu wolności w filozofii świętego Augustyna było poprzedzone owym świadomym wysiłkiem oddzielenia pojęcia wolności od polityki, czyli próbą sformułowania tezy, zgodnie z którą można być niewolnikiem w świecie, a mimo to pozostać wolnym. Wszelako pod względem konceptualnym wolność Epikteta — polegająca na uwolnieniu się od pragnień — nie jest niczym więcej jak tylko odwróceniem obiegowych w starożytności pojęć politycznych. Polityczne zaś tło, na którym nakreślono cały korpus owej filozofii popularnej (mówiąc o tle myślę o oczywistym upadku wolności za czasów późnego Cesarstwa Rzymskiego), ujawnia się z pełną wyrazistością w roli, jaką odgrywają w owe] filozofii takie pojęcia jak władza panowanie! własność. Otóż wedle przekonania starożytnych, człowiek mógł się wyzwolić od konieczności tylko przez władzę nad innymi ludźmi, a wolny mógł być jedynie wówczas, gdy miał na świecie własne miejsce, dom. Epiktet przeniósł te światowe zależności na grunt relacji wewnątrzpodmiotowych, odkrywając przy tym. że żadna władza nie jest tak absolutna jak ta, którą człowiek sprawuje nad samym sobą, a wewnętrzna przestrzeń — gdzie zmaga się z sobą i sam siebie ujarzmia — jest jego najbardziej własnym domostwem: bezpieczniej ukrytym przed zewnętrznym naporem niż jakikolwiek dom na świecie.

5 Arystoteles, Polityka z dodaniem Pseudo-Arystotelesowej Warszawa 1964, przeł. Ludwik Piotrowicz, 1310 a.

6 Epiktet, dz. cyt., s. 345.

7 Tamże, s, 344.

8 Tamże, s. 348.

Wolno więc chyba powiedzieć — pomimo wielkiego wpływu, jaki pojęcie wewnętrznej, pozapolitycznej wolności wywarło na naszą tradycję myślową — że człowiek nie wiedziałby nic o wolności wewnętrznej, gdyby uprzednio nie doświadczył stanu bycia

wolnym jako światowej i dotykalnej rzeczywistości Wolność (lub jej przeciwieństwo) uświadamiamy sobie pierwotnie podcas obcowania z innymi, a nie z samym sobą. Zanim stała się ona przymiotem myśli lub jakością woli, rozumiano ją jako status człowieka wolnego. Status ów sprawiał, że człowiek mógł się swobodnie poruszać; mógł opuszczać dom, wchodzić w świat i dzięki zdolności mówienia i działania spotykać tam innych ludzi. Taką wolność poprzedzało oczywiście wyzwolenie: aby być wolnym trzeba się było wyswobodzić spod panowania konieczności życiowych. Jednakże wolność jako trwały stan rzeczy nie wynikała automatycznie z aktu wyzwolenia. Poza samym oswobodzeniem wymagała towarzystwa innych ludzi o tym samym statusie. Wymagała też wspólnej przestrzeni publicznej, gdzie ludzie ci mogli się spotkać. Innymi słowy, trzeba jej było zorganizowanego politycznie świata, do którego każdy wolny człowiek mógł wkroczyć słowem i czynem.

Oczywiście, nie każda forma stosunków międzyludzkich i nie każdy rodzaj wspólnoty opiera się na wolności. Tam, gdzie ludzie żyją razem, ale nie tworzą wspólnoty politycznej (a więc na przykład we wspólnotach plemiennych albo w zaciszu domowego ogniska), tam czynnikiem rządzącym ich działaniami i zachowaniem nie jest wolność, lecz konieczności życia i troska o jego ochronę. Ponadto wszędzie tam, gdzie świat stworzony przez człowieka nie staje się areną działania i mowy czyli na przykład w społecznościach rządzonych despotycznie, gdzie poddanych zapędza się na ich własne podwórko, nie dopuszczając tym samym do powstania sfery publicznej — tam wolność nie jest społecznie rzeczywista. Bez politycznie poręczonej dziedziny spraw publicznych, wolność traci światową przestrzeń, w której mogłaby uzyskać jawność. Może oczywiście nadal ostać się w ludzkich sercach w postaci pragnienia, woli, nadziei czy tęsknoty; ale serce ludzkie, jak wszyscy wiemy, jest miejscem bardzo ciemnym i tego, co dzieje się w jego mrokach, nie sposób chyba nazwać naocznym faktem.

Natomiast wolność rozumiana właśnie jako fakt naoczny zbiega się z polityką. Są one niczym dwie strony tej samej rzeczy.

Jednakże w świetle naszych dzisiejszych doświadczeń politycznych akurat owej zbieżności wolności z polityką nie możemy uznać za sprawę oczywistą. Powstanie totalitaryzmu, żądającego podporządkowania wszystkich sfer życia wymogom polityki i konsekwentnie nie uznającego praw obywatelskich — zwłaszcza prawa do prywatności i wolności od polityki — każe nam wątpić nie tylko w zbieżność polityki i wolności, lecz w samą możliwość ich pogodzenia. Jesteśmy skłonni sądzić, że wolność zaczyna się tam, gdzie kończy się polityka, bo nieraz widzieliśmy jak znikała, gdy tak zwane względy polityczne przeważały nad wszystkim innym. Czy aby credo liberalizmu: „im mniej polityki, tym więcej wolności" nie dowiodło ostatecznie swej słuszności? Czy aby nie jest prawdą, że im mniejszą przestrzeń okupuje polityka, tym większy staje się zakres wolności? Czy nie mamy przypadkiem racji, mierząc zasięg wolności w danym społeczeństwie swobodą, jaką to społeczeństwo przyznaje działaniom wyraźnie pozapolitycznym — na przykład nieskrępowanej inicjatywie ekonomicznej albo wolności

nauczania, bądź też aktywności intelektualnej i kulturalnej? Czy nie jest prawdą (jak wszyscy na swój sposób sądzimy), że polityka ma o tyle coś wspólnego z wolnością, o ile gwarantuje ewentualną wolność od polityki?

Tego rodzaju określenie swobód politycznych — jako potencjalnej wolności od polityki — narzuca nam się nie tylko wskutek doświadczeń najbardziej współczesnych. Odegrało ono w ogóle ogromną rolę w historii myśli politycznej. Wystarczy jeśli cofniemy się do czasów myślicieli politycznych z XVII i XVIII wieku, którzy nagminnie utożsamiali wolność po prostu z bezpieczeństwem, a zagwarantowanie go obywatelom uważali za najważniejsze zadanie polityki i za „cel rządzenia". Bezpieczeństwo umożliwiało ich zdaniem wolność, a wolność oznaczała kwintesencję działań pojawiających się poza dziedziną polityki. I nawet Montesquieu — choć opinię na temat istoty polityki miał nie tylko odmienną, ale i dużo pochlebniejszą niż Hobbes czy Spinoza — potrafił niekiedy zrównywać wolność polityczną z bezpieczeństwem'. Powstanie nauk politycznych i społecznych w XIX _i XX wieku_ jeszcze bardziej powiększyło rozłam pomiędzy wolnością a polityką. Rząd — który od zarania epoki nowożytnej utożsamiano i całością świata polityki — uważano teraz za ciało powołane w celu ochrony nie tyle wolności, co życia oraz interesów społeczeństwa i jego obywateli. Bezpieczeństwo pozostało kryterium rozstrzygającym, ale nie w sensie ochrony jednostki przed „nagłą śmiercią", jak u Hobbesa (gdzie warunkiem wszelkich swobód jest wolność od strachu), lecz jako bezpieczeństwo, które pozwoliłoby na niezakłócony rozwój procesu życiowego społeczeństwa jako całości. A przecież ów proces życiowy nie jest związany z wolnością, lecz toczy się wedle własnej wewnętrznej konieczności. Wolnym można go nazwać tylko w tym sensie, w jakim mówimy o swobodnie płynącym strumieniu. Wolność nie jest tu nawet pozapolitycznym celem polityki, lecz zjawiskiem zgoła marginalnym — które dziwnym trafem ustala granicę, jakiej rząd nie powinien przekroczyć dopóki nic nie zagraża życiu i jego bezpośrednim potrzebom.

Tak więc nie tylko my sami, którzy mamy swoje własne powody, by w imię wolności nie ufać polityce, oddzielamy te dwie rzeczy od siebie. Uczyniła to także cała epoka nowożytna. Mogłabym zresztą jeszcze dalej zagłębić się w przeszłość i przywołać znacznie dawniejsze wspomnienia i tradycje, bo oczywiście w czasach poprzedzających epokę nowożytną świeckie pojęcie wolności kładło jednoznaczny nacisk na oddzielenie wolności poddanych od jakiegoś bezpośredniego udziału w rządzeniu. „Swoboda i wolność [ludu] polegała na panowaniu takich praw, dzięki którym jego żywot i mienie mogły być w najwyższym stopniu jego własnością; nie polegała natomiast na udziale w rządzeniu, bo ten ludowi nie przysługuje" — jak zakończył swą mowę na szafocie Karol I. To, że lud zażądał jednak w końcu udziału w rządzeniu i dostępu do świata polityki, nie wypłynęło z pragnienia wolności, lecz z braku

9 Montesquieu, O duchu praw, XII, 2. Przeł. Tadeusz Boy-Żeleński, przejrzał i uzupełnił M. Sczaniecki, Warszawa 1957: „Wolność filozoficzna polega na wykonywaniu swojej woli [...] Wolność polityczna polega na bezpieczeństwie" (tom I, s. 276).

zaufania do osób, które sprawowały nadzór nad życiem i mieniem obywateli. Z kolei chrześcijańskie pojmowanie wolności wyrosło z podejrzliwości i wrogości pierwszych chrześcijan wobec świata publicznego jako takiego. Chrześcijanie chcieli być zbawieni od jego trosk, ażeby cieszyć się wolnością; a precedensem tej chrześcijańskiej wolności w imię zbawienia było wspomniane wcześniej wycofanie się filozofów z polityki. Stanowiło ono warunek życia zwanego vita contemplativa, uchodzącego za najbardziej godne i cechujące się największą wolnością.

Ogromna waga tej tradycji i jeszcze może potężniejsze brzemię naszych własnych doświadczeń ciążą więc w tę samą stronę, a mianowicie ku oddzieleniu wolności od polityki, A jednak, gdy wbrew temu wszystkiemu twierdzę, że wolność stanowi rację bytu polityki i że doświadczamy jej głównie w działaniu, niejeden chyba czytelnik przyjmuje te słowa jak starą, dobrze znaną prawdę. Tę właśnie starą prawdę po prostu rozwijam w dalszej części tych rozważań.

II

Wolność jako kategoria polityczna nie jest fenomenem woli. Nie polega ona na liberum arbitrium, czyli swobodzie wyboru, rozstrzygającej i wybierającej pomiędzy dwiema danymi rzeczami, dobrą i złą, pod wpływem motywu, który gdy tylko dojdzie do głosu, uruchamia cały ten proces:

Więc, że nie mogę na modłę kochanków Spędzać dni pięknych i godnych pochwały, Postanowiłem okazać się łotrem I próżną radość dni tych znienawidzić...

Wolność polityczna jest raczej — by pozostać przy Szekspirze — wolnością Brutusa: „że to lub owo spełnim, albo Szekspir, Żywot i śmierć Ryszarda Trzeciego, akt I, scena I, prze' Maciej Słomczyński, Kraków 1984 (przyp. tłum.)

zginiem"*. Jest zatem wolnością powoływania do bytu czegoś, co wcześniej nie istniało, nie było dane — nawet jako przedmiot myśli czy wyobraźni — co zatem, mówiąc ściśle, musiało być nieznane. Działanie, aby było wolne, powinno być z jednej strony wolne od motywu, z drugiej zaś — od zamierzonego celu, stanowiącego przewidywany skutek

czynu. Nie znaczy to, że motywy i cele są czynnikami nieistotnymi w przypadku każdego poszczególnego uczynku. Są to jednak jego czynniki determinujące, a działanie jest wolne właśnie o tyle, o ile potrafi je przekroczyć. W tej mierze, w jakiej podlega zdeterminowaniu, działanie jest regulowane przez przyszły cel. Walory tego celu intelekt rozpoznaje wcześniej, nim zapragnie go wola. Intelekt wszakże przywołuje ją, ponieważ tylko wola może nakazać działanie (że sparafrazuję znamienny opis tego procesu u Dunsa Szkota10). Cel działania bywa rozmaity, w zależności od zmieniających się sytuacji w świecie zewnętrznym; rozpoznanie celu nie jest kwestią wolności, lecz właściwego lub niewłaściwego osądu. Wola — jeśli rozumiemy przez nią odrębną i samodzielną władzę umysłową człowieka — postępuje w ślad za osądem, czyli za rozpoznaniem właściwego celu, i nakazuje jego osiągnięcie. Zdolność rozkazywania, dyktowania działań, również nie jest kwestią wolności, lecz sprawą siły lub słabości.

Działanie natomiast, w tej mierze, w jakiej jest wolne, nie podlega ani przewodnictwu intelektu, ani dyktatowi woli (choć oczywiście potrzebuje jednego i drugiego dla osiągnięcia konkretnego celu). Wyrasta ono z czegoś całkiem innego, co, idąc za słynną Monteskiuszową analizą form rządzenia, nazwałabym zasadą. Zasady nie pochodzą z wnętrza jaźni, jak motywy („moja własna szpetność", „moja dobra miara"), lecz inspirują nas niejako z zewnątrz. Są przy tym zbyt ogólne, ażeby wytyczać konkretne cele, choć każdy poszczególny cel można ocenić w świetle zasady, jeśli działanie już się rozpoczęło. Albowiem w przeciwieństwie do intelektualnego osądu,

10 Intelletus apprehendit agibile anteąuam poluntas illud velit; sed non apprehendit determinate hoc esse agendum quod apprehendere dicitur dictare. Szekspir,]ulius\ Ce^ar, przeł. Józef Paszkowski, w: W. Szekspir, Dzieła dramatyczne, Warszawa 1980, t. I, s. 763 (przyp. tłum.).

który poprzedza działanie, i do dyktatu woli, która czyn inicjuje, zasady inspirujące stają się jawne dopiero w trakcie faktycznego działania. Poza tym podczas takiego działania bywa, że walory intelektualnego osądu tracą na ważności, a siła komenderującej woli wyczerpuje się. Natomiast zasada inspirująca nic nie traci na sile ani na ważności w momencie aktualizacji czynu. W przeciwieństwie do celu działania, jego zasada może być raz po raz powtarzana, nie ulegając wyczerpaniu. W przeciwieństwie zaś do motywu, ważność zasady ma charakter uniwersalny i nie jest związana z żadną konkretną osobą ani grupą. Jednakże manifestacja zasad dokonuje się wyłącznie przez działanie. Zasady objwiają się światu tak długo, jak długo trwa działanie — ale nie dłużej. Do takich zasad należy honor i sława, a także umiłowanie wolności (nazywane przez Monteskiusza cnotą). Należy do nich pragnienie wyróżnienia się i doskonałości

(greckie wyrazy, czyli „zmierzaj zawsze do tego, aby robić wszystko najlepiej jak potrafisz i aby być najlepszym ze wszystkich"), choć zasadą działania może być również obawa, nieufność lub nienawiść. Wolność — względnie jej przeciwieństwo — pojawia się w świecie wówczas, gdy takie zasady doczekają się aktualizacji. Pojawienie się wolności, podobnie jak manifestacja zasad, zbiega się z faktycznym dokonywaniem czynu. Ludzie są wolni a nie tylko posiadają dar wolności - tak długo, jak długo działają nie wcześniej i nie później. Albowiem być wolnym i działać to jedno i to samo najlepszą bodaj ilustracją wolności jako czegoś nieodłącznego od działania jest machiavellowskie pojęcie virtu, czyli kunsztu, z jakim człowiek odpowiada na okoliczności, wobec których stawia go świat w przebraniu losu (fortuna). Sens tego pojęcia najtrafniej oddaje słowo „wirtuozeria", czyli doskonałość, przypisywana sztukom performatywnym, a więc tym, które — w odróżnieniu od sztuk tworzących gotowe dzieła — wymagają publicznego wykonania. Spełnienie jest tutaj zawarte w samym wykonaniu, nie zaś w ukończonym produkcie — ten bowiem trwa nadal mimo ustania czynności, która dała mu życie, i staje się od owej czynności niezależny-„Wirtuozeria" machiavellowskiej virtu przypomina w pewien sposób fakt (o którym Machiavelli zapewne nie wiedział), że

Grecy dla odróżnienia aktywności politycznej od innych czynności używali zawsze metafor w rodzaju gry na flecie, tańca, uzdrawiania i żeglowania, czyli czerpali analogie z takich kunsztów, w których wirtuozeria — a więc mistrzostwo wykonania — ma znaczenie decydujące.

Ponieważ wszelkie działanie zawiera pewien element wirtuozerii, wirtuozeria zaś to doskonałość jaką przypisujemy sztukom performatywnym, przeto politykę często określa się mianem sztuki. Nie jest to oczywiście żadna definicja, lecz po prostu przenośnia. Staje się ona zupełnie chybiona, kiedy ktoś z nas — popełniając zresztą nagminny błąd — uważa państwo lub rząd za dzieło sztuki, za rodzaj kolektywnego majstersztyku. Jeśliby rozumieć przez sztukę wyłącznie sztuki wytwórcze — rodzące dotykalne przedmioty i reifikujące ludzką myśl do tego stopnia, że stworzona rzecz posiada własne istnienie — wówczas polityka będzie dokładnym przeciwieństwem sztuki (co nota bene nie oznacza, że jest nauką). Trwałość istnienia instytucji politycznych, i tych dobrze, i tych źle zaprojektowanych, zależy od działających ludzi, ponieważ instytucje zostają zachowane dzięki tym samym środkom, które pozwoliły im zaistnieć. Niezależne istnienie to cecha dzieła sztuki jako skończonego wytworu kreacji; cechą państwa natomiast, jest wyraźna zależność od dalszych czynów, służących zachowaniu jego istnienia.

Nie idzie tu o to, czy artysta-wytwórca jest wolny w procesie kreacji, lecz o to, że procesu twórczego po prostu nie wystawia się na widok publiczny, nie ukazuje się go światu. A zatem w przypadku sztuk wytwórczych, pierwiastek wolności — na pewno jakoś w nich obecny — pozostaje ukryty. Tym, co ostatecznie zdobywa jawność i co się liczy dla świata, nie jest swobodny proces twórczy, lecz samo dzieło sztuki, końcowy wytwór tego procesu. Natomiast sztuki performatywne rzeczywiście wykazują silne podobieństwo do polityki. Artyści-wykonawcy, a więc tancerze, aktorzy, muzycy i inni, potrzebują widowni, której

mogliby zaprezentować swoją Wirtuozerię — tak samo jak ludzie czynu potrzebują towarzystwa innych osób, aby ukazać się ich oczom. Jedni i drudzy potrzebują więc dla swojego kunsztu przestrzeni, zorganizowanej na sposób publiczny; jedni i drudzy są w samym akcie

prezentacji uzależnieni od obecności innych ludzi. Taka przestrzeń prezentacji i naoczności nie otwiera się automatycznie tam, gdzie ludzie po prostu żyją razem w obrębie jakiejś wspólnoty. Grecka polis była w swoim czasie takim akurat „ustrojem", który udostępniał obywatelom przestrzeń prezentacji, gdzie mogli działać; stwarzała coś na kształt teatru, w którym wolność mogła znaleźć swój zewnętrzny wyraz.

Używanie terminu „polityczny" w sensie greckiej polis nie jest ani arbitralne, ani sztuczne. Nie tylko ze względów etymologicznych i nie tylko dla ludzi uczonych, słowo to — wywodzące we wszystkich europejskich językach swój rodowód z historycznie wyjątkowej organizacji greckiego miasta-państwa — rozbrzmiewa doświadczeniami owej wspólnoty, która jako pierwsza odkryła istotę i dziedzinę spraw politycznych. W rzeczy samej bez popadania w bałamutność trudno nawet mówić o polityce, nie czerpiąc w jakiejś mierze z doświadczeń greckiej i rzymskiej starożytności, a to choćby dlatego, że nigdy — ani wcześniej, ani później — ludzie nie mieli równie wysokiego mniemania o aktywności politycznej i nie przyznawali światu polityki podobnie wielkiej godności. Jeśli chodzi o związek wolności z polityką, to istnieje jeszcze jeden powód do czerpania doświadczeń ze starożytności, ten mianowicie, że tylko w przypadku antycznych społeczności politycznych wyraźnie oświadczano, że zakłada się je po to, by służyły ludziom wolnym, czyli tym, którzy nie byli ani niewolnikami (poddanymi uciskowi ze strony innych ludzi), ani też wyrobnikami (przytłaczanymi i ponaglanymi przez konieczności życiowe). Jeśli zatem rozumiemy polityczność w sensie polis, wówczas jej celem albo racją bytu będzie ustanowienie i zachowanie przestrzeni, w obrębie której — pod postacią „wirtuozerii" — może pojawić się wolność. Owa przestrzeń tworzy dziedzinę, w której wolność ma charakter rzeczywistości światowej. Jest dotykalna dzięki słowom, które wspólnie słyszymy, działaniom, które rozgrywają się na naszych oczach, i wydarzeniom, o których mówi się i pamięta tak długo, aż przekształcą się w opowieści, a w końcu zostaną umieszczone w wielkiej przestrzeni prezentacji, jest polityczna z samej definicji, nawet wtedy, gdy nie stanowi bezpośredniego skutku działania. To natomiast, co pozostaje poza tą przestrzenią — na przykład heroiczne dokonania imperiów barbarzyńskich — może być imponujące i godne uwagi, ale nie jest w ścisłym sensie tego słowa polityczne.

Próby wywodzenia pojęcia wolności z doświadczeń świata polityki uchodzą zwykle za dziwactwo. Dzieje się tak dlatego, że wszystkie nasze teorie dotyczące tych spraw są

zdominowane przez pogląd, według którego wolność jest daleko bardziej atrybutem woli i myśli, aniżeli działania. To pierwszeństwo woli i myśli przed działąniemjest nie tylko konsekwencją przekonania, że każdy uczynek musi być psychologicznie poprzedzony poznawczym aktem intelektu i nakazem woli egzekwującym decyzję. Twierdzi się również — a może i przede wszystkim — że „prawdziwej wolności nie da się pogodzić z istnieniem społeczeństwa" zatem jej spełnienie może się dokonać tylko poza obrębem świata społecznego. Ten potoczny pogląd nie głosi, że myślenie z samej swej natury potrzebuje więcej wolności niż jakakolwiek inna czynność człowieka co być może jest prawdą. Mówi on raczej o tym, że samą myśl jako taka nie jest jeszcze niebezpieczną w związku z czym dopiero działanie wymaga ograniczeń: „Nikt nie utrzymuje, że czyny powinny korzystać z tej samej swobody co opinie"". Jest to, rzecz jasna, jedną z naczelnych zasad liberalizmu, który wbrew swej nazwie przyczynił się, niestety, do wygnania idei „libertas" z królestwa polityki. Zgodnie bowiem z tą filozofią, polityka ma się troszczyć wyłącznie o zachowanie życia i zaspokojenie jego potrzeb. Otóż zauważmy, że tam gdzie chodzi o potrzeby życiowe, tam wszelkie działanie z definicji dostaje się pod panowanie konieczności. Właściwy zaś obszar, gdzie zabiegamy o konieczności biologiczne, to ogromna i wciąż powiększająca się sfera spraw ekonomicznych i socjalnych. Zarządzanie tą sferą przesłania dziedzinę polityki od zarania epoki nowożytnej, w efekcie czego za domenę czystej polityki uważa się co najwyżej sprawy zagraniczne — jako że stosunki między narodami nadal rodzą sympatie i antypatie niesprowadzalne do faktów ekonomicznych. Ale i tutaj przeważa tendencja, która w czynnikach

i interesach gospodarczych upatruje ostateczne źródło międzynarodowych problemów i rozgrywek w dziedzinie władzy.

11 J.SMill, dz.cyt., s. 196.

Tak samo jednak jak w przypadku twierdzenia, że „wolność jest racją bytu polityki", które wbrew wszelkim teoriom i "izmom" uważamy za rzecz oczywistą, tak też — pomimo że pozornie troszczymy się wyłącznie o życie — godzimy się na ogół z przekonaniem, że jedną z kardynalnych cnót politycznych stanowi odwaga A przecież, gdyby wszystko to było jedynie sprawą konsekwencji myślowej (choć oczywiście nie o nią tu chodzi), wówczas w pierwszym rzędzie powinniśmy potępić odwagę jako głupią czy wręcz występną pogardę dla życia i jego potrzeb, czyli dla dóbr jakoby najwyższych. Odwaga to wielkie słowo. Mówiąc o niej nie mam na myśli awanturniczej brawury, polegającej na ochoczym ryzykowaniu życiem w imię intensywności i pełni istnienia, którą podobno można odczuć tylko w obliczu śmiertelnego zagrożenia. Taka zuchwałość jest bowiem związana z życiem równie silnie jak tchórzostwo.

Natomiast odwaga — którą przecież nadal uważamy za nieodzowną dla działania politycznego, którą Churchill nazwał niegdyś

„pierwszą spośród ludzkich cnót, albowiem jest to zaleta gwarantująca wszystko inne" — nie zaspokaja naszego indywidualnego poczucia żywotności. Odwagi żąda od nas sama natura świata publicznego. Ów świat, nasz wspólny świat, po prostu nie może pozwolić na to, by troska o własne życie i związane z nim potrzeby przeważyła w nas nad wszystkim innym: świat ten istniał bowiem przed nami i trwać będzie nadal po naszej śmierci. W tym zresztą sensie rzeczywistość publiczna tworzy najsilniejszy kontrast z dziedziną spraw prywatnych, w której, dla dobra rodziny i domu, wszystko musi służyć ochronie procesu życiowego. Nawet bowiem opuszczenie bezpiecznego zacisza czterech ścian i wejście w świat publiczny wymaga odwagi — nie z powodu konkretnych niebezpieczeństw, jakie tam mogą na nas czyhać, lecz dlatego, że wkraczamy w obszar, gdzie troska o przetrwanie traci ważność. Odwaga uwalnia ludzi od troski o własne życie, na rzecz dbałości o wolność świata. Nieodzowność

odwagi polega na tym, że w polityce idzie nie o życie, lecz o świat.

III

Idea wzajemnej zależności między polityką i wolnością kłóci się oczywiście z teoriami społecznymi powstałymi w epoce nowożytnej, ale niestety nie wynika stąd wniosek, że powinniśmy po prostu nawiązać do tradycji i poglądów dawniejszych niż epoka nowożytna. W istocie najpoważniejsza trudność w zrozumieniu tego, czym jest wolność, wypłynie z faktu, że zwykły powrót do tradycji — zwłaszcza tej, którą zwykliśmy nazywać wielką tradycją — niewiele nam pomoże. Ani bowiem filozoficzne pojęcie wolności (takie, jakie pojawiło się u schyłku starożytności, kiedy to wolność stała się fenomenem myśli, a człowiek mógł dzięki temu usytuować się niejako poza światem), ani też chrześcijańska i nowożytna idea wolnej woli, nie miały żadnego oparcia w doświadczeniu politycznym. Cała nasza tradycja filozoficzna niemal jednomyślnie utrzymuje, że wolność zaczyna się wtedy, gdy ludzie opuszczają dziedzinę życia politycznego, zamieszkałą przez wielu, i że nie doświadcza się jej w towarzystwie innych, lecz podczas obcowania z własnym „ja". Formą tego obcowania może być wewnętrzny dialog nazywany przez nas od czasów Sokratesa myśleniem, albo też konflikt z samym sobą: wewnętrzna walka pomiędzy tym, czego chcę a tym, co czynię, której zabójcza dialektyka odsłoniła sprzeczności i niemoc ludzkiego serca najpierw przed świętym Pawłem, a potem przed Augustynem.

Jeśli idzie o historię problemu wolności, to tradycja chrześcijańska istotnie ma dla niej decydujące znaczenie. Niemal automatycznie utożsamiamy przecież wolność z wolną wolą, czyli z władzą praktycznie nie znaną starożytności. Wola bowiem (taka, jaką odkryło chrześcijaństwo) tak mało miała wspólnego z dobrze znanymi zdolnościami człowieka — zdolnością pragnienia, podejmowania zamiarów i dążenia do czegoś — że zasługiwała na

uwagę dopiero wtedy, gdy weszła z nimi w konflikt. Gdyby wolność rzeczywiście nie była niczym więcej niż przejawem woli, to musielibyśmy dojść do wniosku, że starożytni nie znali wolności. Byłby to rzecz jasna absurd, ale gdyby ktoś chciał podtrzymać tę tezę, mógłby użyć argumentu, o którym wspomniałam wcześniej — że mianowi-

cie do czasów Augustyna idea wolności nie odgrywała żadnej roli w filozofii. Powodem owego znamiennego faktu jest to że wolność — zarówno w czasach greckiej, jak i rzymskiej starożytności — była pojęciem wyłącznie politycznym, stanowiącym wręcz kwintesencję miasta-państwa i statutu obywatela. Nasza filozoficzna tradycja myśli politycznej — poczynając od Parmenidesa i Platona — już u zarania usytuowała się w wyraźnej opozycji do polis i jej życia obywatelskiego. Sposób życia obrany przez filozofów rozumiano jako przeciwieństwo <greckie wyrazy> czyli politycznego sposobu życia. Wolność zatem, prawdziwe centrum polityki w greckim sensie słowa, stanowiła ideę, która niemal z definicji nie mogła wejść w obręb greckiej filozofii. Dopiero gdy pierwsi chrześcijanie, a zwłaszcza święty Paweł, odkryli taki rodzaj wolności, który nie miał związku z polityką, wówczas pojęcie wolności mogło się przedostać do historii filozofii. Wolność stała się zatem jednym z naczelnych problemów filozoficznych dopiero wtedy, gdy doświadczono jej jako czegoś, co pojawia się podczas obcowania z sobą samym, poza zasięgiem stosunków międzyludzkich. Wolna wola i wolność stały się pojęciami synonimicznymi12, a obecność wolności przeżywano w całkowitej samotności, „gdzie nikt nie mógł przeszkodzić owej zażartej walce, jaką toczyłem z samym sobą" podczas śmiertelnych zmagań rozgrywających się w „wewnętrznym domu" duszy i w mrocznej „komnacie serca'"5.

Fenomen samotności nie był wcale obcy klasycznemu antykowi. Starożytni dobrze wiedzieli, że człowiek samotny nie jest już jednością, lecz dwojgiem w jednym, zaś relacja między mną a moim „ja" zawiązuje się w momencie, gdy

12 Leibniz podsumowuje tylko i artykułuje tradycję chrześcijańską, kiedy pisze: Die Frage, ob unserem Willen Fniheił zukommt, bedeutet eigentlich nichts anderes, als ob ibm Willen zukommt. Die Ausdrucke „frei und „willensgemass" besagen dasselbe. (Pytać o to, czy naszej woli przysługuje wolność, to tyle samo, co pytać, czy woli naszej przy" sługuje wola. „Wolny" i „zgodny z wolą" oznaczają to samo)-Schriften %ur Metaphysik I, Bemerkungen %u den cartesischen Prin^ipien. Zu Artikel 39.

13 Św. Augustyn, Wygnania; Warszawa 1970, ks. VIII, r. 8, s. i43> przeł. Zygmunt Kubiak.

z jakiegokolwiek powodu uległy zerwaniu moje stosunki z bliźnimi. Uzupełniając ten dualizm — stanowiący zresztą egzystencjalny warunek myślenia — filozofia klasyczna od czasów Platona podkreślała dualizm pomiędzy duszą a ciałem, przy czym ludzką zdolność poruszania się przypisywano duszy, która miała wprawiać w ruch zarówno ciało, jak i samą siebie. Interpretowanie owej zdolności jako władzy duszy nad ciałem pozostawało zawsze w kręgu myśli platońskiej. Jednakże augustiańska samotność „zażartej walki" we wnętrzu duszy była w czasach dawniejszych czymś najwyraźniej nieznanym, albowiem bój toczony przez Augustyna nie przeciwstawiał sobie nawzajem intelektu i uczucia, rozumu i <grecki wyraz>14 — czyli dwóch odrębnych władz człowieka — lecz stanowił konflikt w obrębie samej woli. Taką dwoistość w obrębie jednej i tej samej władzy psychicznej znano zawsze jako cechę myślenia, lako dialog prowadzony przez „ja" z samym sobą. Innymi słowy, to charakterystyczne dla samotności „dwoje-w-jednym" uruchamia wprawdzie proces myślowy, ale wywołuje wręcz odwrotny skutek w przypadku woli: paraliżuje ją i zamyka w obrębie samej siebie. Chcieć, będąc samotnym, to zawsze velle i nolle, czyli chcieć i nie chcieć zarazem.

Ten paraliżujący wpływ, jaki wola zdaje się wywierać na samą siebie, jest tym bardziej zdumiewający, że do jej najgłębszej istoty należy przecież rozkazywanie i posłuszeństwo. Dlatego fakt, że człowiek może sobie coś nakazać, po czym jego nie wypełnia, istotnie zakrawa na jakąś „dziwaczność" Augustyn). Można ją wytłumaczyć jedynie równoczesną obecnością jakiegoś „chcę" i „nie chcę"1', ale to już jest pewna

14 Konflikt ten często spotykamy u Eurypidesa. I tak oto Medea mówi przed zabiciem swoich dzieci: „I lubo wiem, ku jakiej zbrodni los mnie wlecze, nad lepszymi względami namiętność (Ou/lóc) zwycię-ża"(według przekładu Bogusława Butrymowicza); również Fedra Hipolit, 376 i inne) przemawia w podobnym duchu. Idzie zawsze o to, że rozum, wiedza, intuicja itd. są zbyt słabe, by odeprzeć gwałtowny atak pragnień i namiętności, i z pewnością nie jest przypadkiem, że ów konflikt wybucha właśnie w duszy kobiet -które w mniejszym stopniu ulegają rozumowi niż mężczyźni.

15 „Umysł w takim tylko stopniu nakazuje, w jakim chce; a w talu stopniu udaremnione jest to, co nakazuje, w jakim nie chce tego"

(cyt. według przekładu Z. Kubiaka, dz. cyt., s. 145) — jak wyraził rzecz Augustyn w sławnym rozdziale dziewiątym z ósmej księgi Wyznań, gdzie zajmuje się wolą i jej władzą. Dla Augustyna by oczywiste, że „chcieć" i „nakazywać" to jedno i to samo.

interpretacja, dokonana zresztą przez samego Augustyna. Po-zostaje natomiast faktem historycznym, iż fenomen woli prze-jawił się pierwotnie w doświadczeniu, że nie czynię tego, co chciałbym czynić, że istnieje zatem taka rzecz jak „chcę i nie mogę". Tym, czego nie znała starożytność, nie była możliwość typu: „wiem, ale nie chcę". Nie przypuszczali natomiast

starożytni, że „chcę" i „mogę" nie są tym samym — non hoc est velk, quod posse'6. Znakomicie bowiem znali sytuację: „chcę i mogę" czy też „chcę i umiem". Wystarczy tylko przypomnieć nacisk, z jakim Platon podkreślał, że jedynie ci, którzy wiedzą, jak rozporządzać sobą, mają prawo rządzić innymi i być, zwolnieni z obowiązku posłuszeństwa. Jest także prawdą, że panowanie nad sobą po dziś dzień pozostaje jedną z cnót swoiście politycznych, choćby dlatego, iż stanowi zewnętrzny przejaw „wirtuozerii", gdzie „chcę" i „mogę" muszą być tak dobrze zestrojone, że praktycznie pokrywają się z sobą.

Gdyby filozofowie starożytni znali możliwość konfliktu pomiędzy tym co mogę a tym czego chcę, z pewnością uważaliby zjawisko wolności za nieodłączną cechę owego „mogę", ewentualnie byliby skłonni określać wolność jako zbieżność „mogę" i „chcę". Wykluczone, by myśleli o niej jako o atrybucie samego „chcę" czy „chciałbym". Teza ta nie jest jakąś czczą spekulacją; nawet Eurypidesowa walka pomiędzy rozumem a <grecki wyraz>, równocześnie obecnymi w duszy, jest zjawiskiem stosunkowo późnym. Bardziej typowe — i w naszym kontekście bardziej istotne — było przekonanie, że uczucie może pozbawiać ludzi rozumu, ale kiedy rozum zostanie wreszcie dosłyszany, wówczas żadne uczucie nie powstrzyma człowieka od zrozumienia tego, o czym wie, że jest słuszne. Jeszcze u Sokratesa przekonanie to uzasadniało tezę, że cnota jest odmianą wiedzy. Jeśli zaś zdumiewamy się dziś faktem, iż kiedyś tam uważano cnotę za coś „racjonalnego", za coś, czego można się uczyć i czego można 'nauczać — nasze

16 Św. Augustyn, tamże, s. 144 („chcieć nie zawsze znaczy móc")

zdumienie bierze się ze znajomości woli, która jest wewnętrznie rozdarta, ponieważ chce i nie chce zarazem. Źródłem tego zdziwienia nie jest więc żaden wyższy wgląd w rzekomą bezsilność rozumu.

Innymi słowy, wola, moc woli i wola mocy są dla nas pojęciami niemal identycznymi. Zdolność woli, poznawanej i doświadczanej przez człowieka podczas obcowania z samym sobą, stanowi w naszym przekonaniu ostoję siły. W imię owej woli, kojarzonej z siłą i mocą, wyjałowiliśmy nie tylko swoje władze intelektualne i poznawcze, lecz i inne, bardziej „praktyczne" zdolności. Ale czy nawet dla nas nie jest oczywiste, że, mówiąc słowami Pindara, „najprzykrzejsza rzecz — znać piękno życia, a musieć trzymać nogę z dala od niego"?17 Konieczność, przeszkadzająca mi czynić to co wiem i to co chcę, może pochodzić bądź ze świata, bądź z mojego własnego ciała, albo też z niedostatku talentów, zdolności i predyspozycji, z którymi człowiek przychodzi na świat i nad którymi nie więcej ma władzy niż nad innymi uwarunkowaniami. Jeśli idzie o „chcę" i „wiem" — czyli o samo „ja" — to wszystkie te czynniki, nie wyłączając psychologicznych, determinują osobę z zewnątrz. Władzą, która stawia czoło owym zewnętrznym

uwarunkowaniom, która niejako wyzwala chcenie i wiedzę z okowów konieczności, jest „mogę". Wolność pojawia się tylko tam, gdzie „chcę" i „mogę" są zbieżne.

Istnieje zresztą inny jeszcze sposób podważenia naszego obiegowego pojęcia wolnej woli, zrodzonego z przeżyć religijnych i sformułowanego w języku filozoficznym, wbrew dawniejszym, ściśle politycznym doświadczeniom wolności. Otóż renesans myśli politycznej, jaki towarzyszył zaraniu epoki nowożytnej, wydał wielu myślicieli, których istotnie trzeba by nazwać ojcami „nauki" o polityce, jako że czerpali wskazówki

z nowych odkryć w naukach przyrodniczych; najznamienitszym reprezentantem tego nurtu jest Hobbes. Obok nich istnieli jednak i tacy, którzy zachowując względny umiar wobec tych typowo nowożytnych zdobyczy, nawiązali do

politycznej antyku. Uczynili to nie na skutek upodobania

17 Oda Pytyjska IV, 13.2, przekład polski Mieczysław Brożek w: Pindar, Ody zwycięskie, Kraków 1987, s. 194.

do starożytności jako takiej, lecz po prostu dlatego, że oddzielenie kościoła od państwa — a więc religii od polityk — dało początek niezależnej, świeckiej dziedzinie spraw politycznych, nieznanej od czasów upadku Cesarstwa Rzymskiego, Najwybitniejszym przedstawicielem tego politycznego sekularyzmu był Montesquieu, który — choć obojętny na problemy natury ściśle filozoficznej — miał głęboką świadomość nieadekwatności chrześcijańskiego i filozoficznego pojęcia wolności do celów politycznych. Aby się pozbyć takich nieodpowiednich pojęć, Montesquieu przeprowadził wyraźne rozróżnienie pomiędzy wolnością polityczną a filozoficzną. Różnica, jego' zdaniem, streszczała się w tym, że filozofia nie wymaga od' wolności niczego więcej poza wykonywaniem woli {l'exercise 'de la polonte), niezależnej od okoliczności i zamierzonych celów. Natomiast wolność polityczna, przeciwnie, polega na tym, żeby móc czynić to, czego powinniśmy chcieć {la liberte ne peut consister qu'a powoir faire ce que I'on doit pouloir — akcent spoczywa na pouvoir, czyli na „móc")'8. Dla Monteskiusza, podobnie jak dla starożytnych, było rzeczą oczywistą, że podmiot czynu nie mógłby być nazwany wolnym, gdyby brakowało mu możności działania; przy czym nie gra roli, czy przyczynę owego braku stanowią czynniki zewnętrzne, czy wewnętrzne.

Wybrałam poprzednio przykład panowania nad sobą, ponieważ dla nas cecha ta stanowi szczególnie dobitny przejaw woli i jej siły. Grecy w stopniu o wiele większym niż inne narody zastanawiali się nad cnotą umiaru i koniecznością poskramiania rumaków duszy, a jednak nigdy nie dostrzegli w woli osobnej zdolności, odrębnej od wszystkich innych władz duchowych człowieka. Historycznie rzecz biorąc, ludzie po raz pierwszy odkryli wolę wówczas, kiedy doświadczyli jej bezsiły, nie zaś mocy; kiedy mianowicie powtórzyli

za świętym Pawłem: „Bo wolę do dobrego posiadam; lecz nie mam siły go czynić"*. Mowa tu o tej samej woli, na którą Augustyn

18 Montesquieu, dz. cyt., s. 231.

* List do Rzymian VII, 18-19 (cyt- za: p'smo Święte Nowego Testamentu, tłum. Seweryn Kowalski, Warszawa 1957. Według Biblii Tysiąclecia: „łatwo przychodzi im chcieć tego, co dobre, ale wykonać nie").

narzeka, że „nie jest to dla niej jakieś niewytłumaczalne zjawisko — częściowo chcieć, częściowo nie chcieć" i choć dowodzi, że idzie w tym wypadku o jakowąś „chorobę duszy", to przyznaje także, iż jest to choroba poniekąd naturalna dla umysłu dysponującego wolą. „Oto wola nakazuje, żeby była wola — nie jakaś inna, lecz ona sama. [...] Gdyby była pełna, to by sobie nie nakazywała być, bo już by była przecież'"9. Innymi słowy, jeśli człowiek w ogóle posiada jakąś wolę, musi to zawsze wyglądać tak, jakby w tej samej osobie znajdowały się dwie wole, walczące z sobą o władzę nad umysłem. Jest tedy wola zarówno mocarna, jak i bezsilna; wolna i skrępowana.

Kiedy mówimy o niemocy i ograniczeniach wpisanych w wolę rozumianą jako siła i władza, myślimy zazwyczaj o bezsilności człowieka wobec otaczającego go świata. Warto więc może zauważyć, że wedle dawnych świadectw pogromcą woli nie była jakaś przytłaczająca siła natury czy okoliczności. Walka, jaką wywołało pojawienie się woli, nie była też konfliktem pomiędzy jednostką a zbiorowością, ani zmaganiem ciała z duszą. Przeciwnie, stosunek umysłu do ciała był dla Augustyna znakomitym wręcz przykładem na ogromną moc zawartą w woli: „Umysł rozkazuje ciału i ono natychmiast jest posłuszne. Umysł rozkazuje sobie — i stawia sobie opór"20. Ciało reprezentuje w tym kontekście świat zewnętrzny i nie jest bynajmniej tożsame z jaźnią podmiotu. To właśnie we wnętrzu owej jaźni, w „wewnętrznym domu" {interior domus) — w którym Epiktet upatrywał miejsce, gdzie człowiek może być absolutnym panem — wybucha konflikt pomiędzy mną a moim „ja" i wola zostaje pokonana. Chrześcijańska wola-siła została odkryta jako rękojmia samodzielnego wyzwolenia, a zaraz potem poniosła klęskę. To tak, jakby „chcę" natychmiast paraliżowało „mogę"; jakby ludzie w momencie, kiedy obcą wolności, tracili możność bycia wolnymi. W śmiertelnym zmaganiu ze światowymi pragnieniami i dążeniami — od których siła woli miała jakoby wyzwalać nasze „ego" — rezultatem był co najwyżej ucisk. Na skutek niemocy woli i jej

19 Św. Augustyn, dz. cyt., tamże, s. 145.

20 Tamże, s. 144.

niezdolności do zrodzenia prawdziwej władzy (z powodu nieustannych klęsk w starciach z „jaźnią", wyczerpujących silę „mogę") wola mocy i władzy przekształcała się natychmiast w wolę ucisku. W tym miejscu mogę jedynie napomknąć o fatalnych konsekwencjach, jakie miało dla teorii polityki to pechowe zrównanie wolności z ludzką zdolnością chcenia. Była to jedna z przyczyn, dla których nawet dziś niemal machinalnie utożsamiamy władzę z uciskiem czy, co najmniej, z panowaniem nad innymi ludźmi.

Tak czy inaczej, to co zazwyczaj rozumiemy przez wolę i siłę woli wyrosło z konfliktu pomiędzy chcącym a działającym „ja". Wyrosło z jakiegoś „chcą i nie mogę", a to znaczy, że „chcę", czegokolwiek by dotyczyło, pozostaje zawsze podporządkowane własnemu „ja": oddaje mu ciosy, pobudza je, albo zostaje przezeń zniszczone. I choćby wola mocy sięgała nie wiadomo jak daleko, a opętana nią osoba przystąpiła do podboju całego świata, to „chcę" i tak nie zdoła nigdy oswobodzić się od „ja"; pozostaje z nim zawsze związane, i to wręcz niewolniczo. Niewolnicze przywiązanie do „ja" odróżnia zresztą „chcę" od „myślę". Co prawda, myślenie także przebiega w wewnętrznym dialogu, ale celem naszej aktywności nie jest tu własne „ja". Żądza władzy właściwa naszemu „chcę" oraz fakt, że wola i wola mocy stały się praktycznie tożsame — wszystko to, jak się zdaje, jest spowodowane tym, że pierwotnie doświadczono woli w jej bezsilności. Tyrania — jedyna forma władzy wyrastająca bezpośrednio z „chcę — zawdzięcza przecież swoje zachłanne okrucieństwo egoizmowi, jakiego nie spotykamy w utopijnych tyraniach rozumu, z których pomocą filozofowie chcieli zniewolić ludzi, i które opierały się na modelu „myślę".

Wspomniałam uprzednio, że filozofowie zaczęli przejawiać zainteresowanie wolnością dopiero wówczas, gdy nie doświadczano jej już w działaniu i stowarzyszaniu się z innymi, lecz w chceniu i obcowaniu z sobą samym; krótko mówiąc: gdy wolność stała się wolną wolą. Od tej pory była już filozoficznym problemem numer jeden. Jako taka, znalazła zastosowani w dziedzinie polityki i w ten sposób stała się również problemem politycznym. Filozofowie dokonali więc przesunięcia akcentu z działania na wolę; z wolności jako stanu istnienia

manifestującego się w działaniu — na liberum arbitrium. Idea-}ern wolności przestała być w rezultacie wirtuozeria (w sensie określonym wcześniej), a stało się nim samowładztwo, ideał wolnej woli, nie liczące się z innymi ludźmi i zmierzające ostatecznie do roztoczenia

bezwzględnej dominacji. Ten filozoficzny rodowód potocznego pojęcia wolnej woli wyraźnie daje o sobie znać jeszcze u dziewiętnastowiecznych pisarzy politycznych, na przykład u Thomasa Paine'a, który podkreślał, że „aby być wolnym, wystarczy tylko chcieć", używając przy tym sformułowania, które Lafayette odniósł do państwa narodowego: Pour qu'une nation soit librę, ii suffit qu' elle peuille 1'etre. („By naród był wolny, wystarczy, aby tego chciał").

W słowach tych pobrzmiewa oczywiście filozofia polityczna Jana Jakuba Rousseau, najbardziej konsekwentnego przedstawiciela teorii samowładztwa. Rousseau wyprowadził ideę samowładztwa bezpośrednio z woli, tak że zwierzchnictwo polityczne mógł pojmować dokładnie na obraz indywidualnej siły woli. Oponował przy tym Monteskiuszowi twierdząc, że władza musi być „suwerenna", to jest: niepodzielna, albowiem „podzielona wola byłaby czymś nie do przyjęcia". Nie ustrzegł się zresztą Rousseau dalszych konsekwencji tego skrajnego indywidualizmu, utrzymując że w idealnym państwie „obywatele nie mieliby żadnego porozumienia między sobą", a w imię ustania walki frakcyjnej „każdy obywatel wypowiadałby wyłącznie sąd własny". Rzeczywistość odrzuca teorię Rousseau z tego prostego powodu, że „niedorzecznym jest, ażeby wola nakładała na siebie więzy na przyszłość"21. Otóż społeczność faktycznie oparta na takiej samowładczej woli byłaby zbudowana już nie na piasku, ale wręcz na lotnych piaskach. Wszelkie sprawy polityczne są przecież — i zawsze były - rozstrzygane w obrębie skomplikowanej struktury wzajem-

21 Zob. pierwsze cztery rozdziały z drugiej księgi Umowy społecznej (J. J. Rousseau, Umowa Społeczna, Łódź 1948. Przeł. Antoni Peretiat-sowicz; cytaty pochodzą, odpowiednio, ze stron 32, 33 i 30). Spośród współczesnych teoretyków polityki najzdolniejszym obrońcą idei »suwerenności" jest Carl Schmidt. Stwierdza on wyraźnie, że źródłem suwerennej władzy jest wola: — suweren to ten, kto chce i rozkazuje, Zob. zwłaszcza jego Yerfassungslehre, Miinchen 1928, s. 7 i nast., 146.

nych związków i zobowiązań dotyczących właśnie przyszłości — takich jak prawa i konstytucje, traktaty i sojusze. Wszystkie one wywodzą się koniec końców ze zdolności składania i dotrzymywania przyrzeczeń w obliczu niepewności czasu przyszłego. Poza tym państwo, w którym obywatele nie mogą się ze sobą porozumiewać, w efekcie czego każdy „wypowiada wyłącznie własne sądy", jest — z definicji — tyranią. Wola i siła woli nie związana z żadnymi innymi władzami umysłowymi człowieka jest w istocie niepolityczna, a nawet anty-polityczna. Nigdzie chyba nie widać tego tak wyraźnie jak w absurdach, do jakich doszedł Rousseau, i w tej dziwnej niefrasobliwości, która pozwoliła mu się z owymi absurdami pogodzić.

Dla polityki to utożsamienie wolności z samowładztwem stanowi najbardziej bodaj zgubną i groźną konsekwencję filozoficznego zrównania wolności z wolną wolą. Wiedzie ono bowiem albo do przekonania, że wolność nie istnieje (bo ludzie nigdy nie są naprawdę „suwerenni"), albo do poglądu, że wolność jednostki, grupy lub państwa można zdobyć tylko za cenę wolności — czyli niepodzielnej władzy — wszystkich innych grup lub osób. W obrębie struktury pojęciowej wypracowanej przez naszą tradycyjną filozofię bardzo trudno doprawdy zrozumieć, że wolność może łączyć się z wielo-władztwem, czyli że może być dana ludziom w sytuacji nieistnienia władzy wyłącznej. Negowanie istnienia wolności z powodu ludzkiej „niesuwerenności" jest niebywale mało realistyczne, tak jak z kolei wielce niebezpieczna jest wiara, że wolnym — jako jednostka lub grupa — można być tylko wtedy, gdy jest się „suwerennym", czyli ma się niepodzielni władzę. Słynna „suwerenność" państwa* była zawsze złudzeniem. Poza tym można ją było zachować wyłącznie za pomocą instrumentów przemocy, a więc środków z istoty swej niepolitycznych. Tymczasem w sferze spraw międzyludzkich — określonych przez fakt, że nie człowiek, lecz ludzie zamieszkuje

*Chodzi tu oczywiście nie tyle o suwerenność danego państwa w sensie jego niezależności od innych państw, lecz o zwierzchniczy niepodzielny charakter władzy państwowej, która nie podlega kont-roli ze strony obywateli (przyp. tłum.).

Ziemię — wolność i samowładztwo tak mało mają ze sobą wspólnego, że nie mogą nawet istnieć równocześnie. Tam, gdzie ludzie chcą mieć monopol na władzę (jako jednostki lub grupy), tam musi zapanować wola: bądź indywidualna, z pomocą której ujarzmiam sam siebie, bądź „wola powszechna" jakiejś zorganizowanej grupy. Jeśli zaś chcą być wolni, wówczas tym, czego muszą się wyrzec, jest właśnie samowładztwo.

IV

Ponieważ przywykliśmy rozważać problem wolności na tle tradycji chrześcijańskiej oraz naszej tradycji filozoficznej, która u źródeł była antypolityczna, przeto trudno nam sobie uprzytomnić, że może istnieć wolność nie będąca atrybutem woli, lecz czynu i działania. Powróćmy więc może raz jeszcze do starożytności, a konkretnie do jej tradycji politycznych i przedfilozoficznych — nie dla samej erudycji oczywiście i nawet nie w imię utrzymania ciągłości tradycji, lecz dlatego, że doświadczenie wolności związanej wyłącznie z procesem działania nigdy już nie zdobyło tak klasycznie klarownej

artykulacji (choć oczywiście ludzkość nigdy go całkiem nie utraciła). Szkopuł w tym, że owa artykulacja — z powodów, o których wspomnieliśmy już wcześniej i których nie sposób tutaj omówić — nigdzie nie jest tak trudna do uchwycenia jak w pismach filozofów. Moglibyśmy oczywiście zapędzić się zbyt daleko, gdybyśmy próbowali jak gdyby odsączyć odpowiednie pojęcia z miąższu literatury niefilozoficznej (a więc poezji, dramatu, pism historycznych i politycznych), która z pomocą własnych środków artykulacyjnych wprowadza ludzkie doświadczenia w krąg jasności, nie będący wszakże sferą myśli konceptualnej. Takie zabiegi nie są zresztą dla naszych celów konieczne. Wszystko bowiem, co literatura starożytna, zarówno grecka jak łacińska, ma nam do powiedzenia na ten temat, wyrasta z osobliwego faktu, że zarówno język grecki jak i łacina posiadają po dwa czasowniki na oznaczenie tego, co określamy słowem „działać". Owe dwa greckie terminy to: *PX?iv — znaczące tyle, co „rozpoczynać", „przewodzić", a wreszcie „władać" — oraz, czyli „przeprowadzić

coś". Odpowiednimi czasownikami łacińskimi są: agere — „wprawiać w ruch", „uruchamiać" — igerere, słowo trudne do przetłumaczenia, a oznaczające w przybliżeniu wytrwałą i zachowawczą kontynuację przeszłych czynów, których rezultatem są res gestae, czyli dokonania i wydarzenia nazywane przez nas historycznymi. W obu przypadkach działanie występuje w dwóch różnych stadiach. Stadium pierwsze to rozpoczynanie, wskutek którego pojawia się w świecie coś nowego. Greckie słowo xxx — oznaczające inicjowanie, przewodzenie i władanie, a więc szczególnie doniosłe przywileje człowieka wolnego — daje wyraz doświadczeniu, w którym bycie wolnym zbiegało się ze zdolnością zapoczątkowywania czegoś nowego. Wolności doświadczano zatem, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, w spontaniczności. To wielorakie znaczenie słowa xxx wskazuje na rzecz następującą: rozpoczynać coś nowego mogli jedynie ci, którzy już uprzednio stali się „władcami" (na przykład panowie domu, władający niewolnikami i rodziną) i oswobodzili się tym samym od konieczności życiowych, na rzecz podejmowania przedsięwzięć w odległych krajach albo na rzecz obywatelstwa w polis. W jednym i drugim przypadku nie byli już panami innych ludzi, lecz władcami pośród władców. Obracali się wśród równych sobie, pozyskując ich pomoc w celu inicjowania czegoś nowego, rozpoczynania nowego przedsięwzięcia. Albowiem tylko z pomocą innych ludzi &pxa)V — czyli władca, inicjator i przywódca — mógł naprawdę działać w sensie npdx%Eiv, a więc kontynuować to, czemu dał początek.

W łacinie pojęcie wolności również łączy się z pojęciem rozpoczynania, choć w nieco inny sposób. Otóż rzymska wolność stanowiła dziedzictwo przekazane obywatelom rzymskim przez założycieli Rzymu. Była ona tedy ściśle związana z początkiem ustanowionym przez przodków w chwili założenia miasta. Następcy musieli podjąć trud kierowania sprawami

Rzymu i ponosić płynące stąd konsekwencje, a także „powiększać" i „umacniać" {augere) podstawy, na których wspierało się miasto. Wszystko to razem składało się na res gestae rzymskiej republiki. Dlatego właśnie historiografia rzymska — w istocie równie przesycona polityką jak historiografia grecka — nigdy nie zadowalała się samym opowiadaniem o wielkich czynach

i wydarzeniach. W przeciwieństwie do Tukidydesa czy Herodota, historycy rzymscy zawsze czuli się związani z początkiem dziejów Rzymu, albowiem ów początek zawierał w sobie autentyczny pierwiastek rzymskiej wolności i nadał historii rzymskiej wymiar polityczny. Dziejopisarze Rzymu, cokolwiek mieliby opowiedzieć, nieodmiennie rozpoczynali ab urbe condita, czyli od założenia miasta — stanowiącego rękojmię rzymskiej wolności.

Wspomniałam już, że antyczne pojęcie wolności nie odegrało żadnej roli w filozofii greckiej dlatego właśnie, że u swych źródeł było pojęciem wyłącznie politycznym. To prawda, że pisarze rzymscy buntowali się od czasu do czasu przeciwko antypolitycznym tendencjom szkoły sokratejskiej. Widocznie jednak osobliwy brak talentu filozoficznego nie pozwolił im na znalezienie teoretycznego pojęcia wolności, które odpowiadałoby ich własnym doświadczeniom i dorównywało owym wspaniałym ugruntowującym wolność instytucjom, jakie spotykamy w republice rzymskiej. Gdyby historia idei była tak konsekwentna jak sobie niekiedy wyobrażają historycy, niewielką mielibyśmy wówczas szansę na to, że polityczne pojęcie wolności odnajdziemy u świętego Augustyna — tego wielkiego myśliciela chrześcijańskiego, który wprowadził przecież do filozofii paulińską wolną wolę z wszystkimi jej dylematami. A jednak właśnie u Augustyna, obok wolności rozumianej jako liberum arbitrium (która wywarła decydujący wpływ na tradycję), znajdujemy pojęcie rozumiane całkiem odmiennie, a pojawiające się, rzecz znamienna, w jedynym jego traktacie politycznym, De cipitate Dei. W dziele tym, niejako siłą faktu, Augustyn czerpie ze skarbca swoiście rzymskich doświadczeń o wiele obficiej niż w którymkolwiek-innym ze swych pism, a wolność pojmuje się tutaj nie jako wewnętrzną dyspozycję człowieka, lecz jako znamię ludzkiego istnienia w świecie. Człowiek mianowicie nie tyle posiada wolność, co jest nią, i to tak dalece, że Augustyn wręcz utożsamia go -a raczej jego przybycie na świat — z pojawieniem się wolności we wszechświecie: człowiek jest wolny, ponieważ jest Początkiem i został takim stworzony wówczas, gdy wszech-świat już istniał — initium ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit 22. Wraz z narodzinami każdego człowieka, ów pierwotny

początek potwierdza się na nowo, ponieważ w każdym przypadku coś nowego wstępuje w już istniejący świat, który będzie trwać dalej po śmierci każdego z nas. Człowiek może zatem rozpoczynać, ponieważ sam jest początkiem; być człowiekiem i być wolnym, to jedno i to samo. Bóg stworzył człowieka, aby (1 1 wprowadzić w świat zdolność rozpoczynania: wolność.

Silne antypolityczne tendencje wczesnego chrześcijaństwa są rzeczą tak dobrze znaną, że owa koncepcja chrześcijańskiego przecież myśliciela — który jako pierwszy wypowiedział filozoficzne implikacje starożytnej idei wolności — wydaje nam się nieomal paradoksalna. Jedynym przychodzącym tu na myśl , wytłumaczeniem jest okoliczność, że Augustyn był zarówno chrześcijaninem, jak i Rzymianinem, i w tej akurat części swego dzieła dał wyraz centralnemu doświadczeniu rzymskiego antyku, które streszczało się w tym, że wolność — jako inicjowanie — przejawia się przede wszystkim w akcie zakładania podwalin. Jestem jednak przekonana, iż to wrażenie paradoksalności uległoby znacznemu złagodzeniu, gdyby poważniej traktowano filozoficzne implikacje słów Jezusa z Nazaretu. W niektórych bowiem ustępach Nowego Testamentu odnajdujemy wyjątkowo trafne zrozumienie wolności, a zwłaszcza zawartej w niej mocy. Wszelako ludzką wolnością, która odpowiada owej mocy i która wedle słów Ewangelii potrafi góry przenosić, nie jest wola, lecz wiara. A dziełem wiary, jej faktycznym wytworem, jest to, co ewangelie nazywają „cudami". Słowo to ma w Nowym Testamencie wiele znaczeń i niełatwo je zrozumieć. Możemy jednak pominąć tutaj te trudności i nawiązać tylko do tych fragmentów, w których cuda najwyraźniej nie mają charakteru zdarzeń nadprzyrodzonych, lecz są jedynie tym, czym muszą być zawsze (bez względu na to, czy sprawił je człowiek, czy siła boska), a mianowicie: przerwaniem ciągłości jakiegoś automatycznego procesu, w którego kontekście pojawia się nagle coś zupełnie niespodziewanego.

22 Ks. XII, r. 21: „Po to więc, aby początek był, został stworzony człowiek, przed którym nie było jeszcze żadnego innego człowieka (Św. Augustyn, O państwie bosym, Warszawa 1977, tom II, s. 79, przeł. Wiktor Kornatowski).

Życie ludzkie, życie na Ziemi, toczy się niewątpliwie pośród najrozmaitszych procesów automatycznych: naturalnych procesów ziemskich, które z kolei wiążą się z procesami kosmicznymi. I my sami podlegamy podobnym siłom w tej mierze, w jakiej również jesteśmy częścią przyrody organicznej. Poza tym, nasze życie polityczne — pomimo że stanowi sferę działania — także toczy się w samym środku procesów nazywanych przez

nas historycznymi, które zmierzają do tego, aby pod względem automatyzmu dorównać procesom naturalnym i kosmicznym, choć zapoczątkowywane są przez ludzi. Rzecz w tym, iż automatyzm towarzyszy w ogóle wszelkim procesom, bez względu na ich źródło. Oto dlaczego żaden pojedynczy akt czy poszczególne zdarzenie nie może nigdy raz na zawsze wyzwolić i zbawić człowieka, narodu czy ludzkości. W naturze procesów automatycznych — którym człowiek podlega, ale w obrębie których i przeciwko którym potrafi się sprawdzić w działaniu — leży to, że mogą one przynieść ludzkiemu życiu tylko klęskę. Kiedy procesy historyczne (będące dziełem człowieka) ulegają automatyzacji, ich druzgocąca siła nie ustępuje sile naturalnego procesu życiowego, który powoduje naszym organizmem i na swój sposób — to jest biologicznie — wiedzie nas z bytu w niebyt, od narodzin po śmierć. Nauki historyczne aż nadto dobrze znają przypadki takich skostniałych i ginących w beznadziei cywilizacji, których zguba wydaje się z góry przesądzona, jak w przypadku konieczności biologicznej. Procesy takiej historycznej stagnacji mogą trwać i ciągnąć się przez całe stulecia, nie darmo więc zajmują największą przestrzeń w udokumentowanych dziejach. Okresy wolności, jakie zna historia rodzaju ludzkiego, bywały zawsze stosunkowo krótkie.

Tym, co na ogół pozostaje nietknięte w epokach skostnienia i nieuchronnej zguby, jest sama tylko zdolność bycia wolnym, sama tylko możliwość rozpoczynania. Ożywia ona zresztą i inspiruje całą naszą aktywność, stanowiąc ukryte źródło wszystkich dobrych i pięknych rzeczy. Dopóki jednak źródło to pozostaje ukryte, wolność nie ma charakteru światowej, konkretnej rzeczywistości — czyli nie jest wolnością polityczną. Ponieważ samo źródło wolności nie wysycha nawet wówczas, gdy życie polityczne ulega skostnieniu, a działanie.

polityczne traci moc przerywania automatyzmu, przeto wolność bardzo łatwo można pomylić z jakimś zjawiskiem z gruntu niepolitycznym. W takich razach nie doświadcza się jej jako pewnego sposobu życia, posiadającego własną virtus (cnotę) i własną wirtuozerię, lecz uważa się ją za jakiś nadzwyczajny dar, którego jedynym posiadaczem — spośród ziemskich stworzeń — jest człowiek. Ślady i oznaki tego daru możemy co prawda odnaleźć w każdym niemal ze swych uczynków, ale nabiera on pełni dopiero wówczas, gdy działanie tworzy własną, światową przestrzeń, w której zdolność bycia wolnym może jak gdyby wyjść z ukrycia i ukazać się światu.

Każdy czyn (oglądany nie z perspektywy podmiotu działania, lecz od strony procesu, w którego ramach się pojawia zakłócając jego automatyzm) jest pewnym „cudem", a więc czymś, czego nie dało się przewidzieć. Jeśli to prawda, że działanie i rozpoczynanie są tym samym, to wynika stąd, że w poczet innych ludzkich zdolności należy również zaliczyć moc czynienia cudów. Brzmi to może dziwnie, ale tak właśnie jest w rzeczywistości. Do

najgłębszej bowiem natury każdego nowego początku należy, że jego wtargnięcie w świat ma znamiona „absolutnego nieprawdopodobieństwa", a jednak właśnie to, co wydaje się tak mało prawdopodobne, tworzy w istocie fundamentalną strukturę wszystkiego, co nazywamy realnym. W końcu całą swą egzystencję zawdzięczamy pewnemu, że się tak wyrażę, łańcuchowi cudów, który tworzą: powstanie Ziemi, pojawienie się życia organicznego i ewolucyjne wyodrębnienie się człowieka spośród gatunków zwierzęcych. Albowiem z punktu widzenia procesów zachodzących w kosmosie i w przyrodzie, a także z perspektywy statystycznie przytłaczających prawdopodobieństw występowania tychże procesów, powstanie Ziemi (jako efekt procesów kosmicznych), ukształtowanie się życia organicznego (z procesów nieorganicznych) i wreszcie ewolucja człowieka (wyrastająca z procesów życia organicznego) — wszystko to są właśnie rzeczy „absolutnie nieprawdopodobne", czyli mówiąc potocz-nie, cuda. To właśnie za sprawą pierwiastka „cudowności , obecnego we wszelkiej rzeczywistości, faktyczne wydarzenia — kiedy już zaistnieją — uderzają nas i zaskakują z tak wielką siłą, bez względu na to, na ile, z lękiem lub z nadzieją,

oczekiwane. Tej uderzającej siły wydarzenia nigdy nie da się całkowicie wytłumaczyć; jego faktyczność w zasadniczy sposób przekracza wszelką antycypację. Doświadczenie, które każe nam uznawać faktyczne wydarzenia za cuda, nie jest ani wymuszone, ani wydumane. Przeciwnie, jest to doznanie jak najbardziej naturalne, a w zwyczajnym życiu nieomal powszechne. Bez tego powszedniego doświadczenia rola, jaką religia wyznacza nadprzyrodzonym cudom, byłaby właściwie niemożliwa do zrozumienia.

Przykład procesów przyrody zakłóconych przez nadejście jakiegoś „absolutnego nieprawdopodobieństwa" wybrałam dlatego, by pokazać, że to, co w potocznym doświadczeniu nazywamy rzeczywistością, najczęściej powstaje dzięki zrządzeniu bardziej niezwykłemu niż fikcja. Przykład ten ma oczywiście swoje granice i nie może być odniesiony wprost do świata spraw międzyludzkich. Byłby to czysty zabobon, gdybyśmy liczyli na cuda, na coś „absolutnie nieprawdopodobnego" w kontekście automatycznych procesów historycznych lub politycznych, choć nawet tam „cudów" nie da się całkowicie wykluczyć. Historia bowiem, w przeciwieństwie do natury, pełna jest wydarzeń. Tutaj cud przypadku i bezgranicznego nieprawdopodobieństwa zachodzi tak często, iż mówienie o cudach jako takich wydaje się zgoła nie na miejscu. Jednakże powodem owej częstotliwości jest tylko to, że procesy historyczne są nieustannnie kreowane i zakłócane przez ludzką inicjatywę. Dzięki owemu initium człowiek w ogóle istnieje — w tej mierze, w jakiej jest istotą, która działa. Nie jest to zatem żaden zabobon, lecz raczej przejaw realizmu, jeśli coś każe nam wypatrywać nieprzewidzianego, być gotowym i oczekiwać „cudów" w świecie polityki. Im bardziej szala przechyla się na stronę klęski,

tym cudowniejszy wyda się Uczynek spełniony w aurze wolności; bo właśnie klęska - a nie zbawienie — zachodzi zawsze w sposób automatyczny, i dlatego wydaje się czymś nieuchronnym.

Kiedy patrzymy obiektywnie — to znaczy z zewnątrz i bez uwzględnienia faktu, że człowiek sam jest początkiem, a także daje początek, wówczas szansę na to, że jutro będzie tak samo jak wczoraj, są zawsze ogromne. Nie aż taka, co prawda, ale niemal równie prawdopodobna była możliwość, że żadna

Ziemia nigdy nie zaistnieje pośród kosmicznych zdarzeń, że żadne życie nie rozwinie się z procesów nieorganicznych i że żaden człowiek nie wyłoni się w toku ewolucji życia zwierzęcego. Decydująca różnica pomiędzy „absolutnymi nieprawdopodobieństwami", na których wspiera się rzeczywistość naszego ziemskiego życia, a iście cudownym charakterem zdarzeń które ustanawiają rzeczywistość historyczną, polega na tym, że w przypadku świata spraw międzyludzkich znamy autora owych „cudów". Dokonują ich ludzie — ludzie, którzy dzięki podwójnemu darowi wolności i działania mogą ustanowić własną rzeczywistość.

Kryzys edukacji

I

Powszechny kryzys, jaki wszędzie i w każdej niemal dziedzinie życia ogarnął współczesny świat, przejawia się w każdym kraju w sposób odmienny, obejmując różne obszary i przybierając rozmaite formy. W Ameryce jednym z najbardziej charakterystycznych i wymownych aspektów tego zjawiska jest uporczywy kryzys edukacji, który przynajmniej w ciągu ostatniego dziesięciolecia stał się problemem politycznym pierwszej wielkości, poruszanym niemal codziennie w prasie. Nie trzeba oczywiście wielkiej wyobraźni, aby stwierdzić jakie niebezpieczeństwa wynikają z nieustannie postępującego rozkładu elementarnych norm w całym systemie szkolnictwa, zaś powagę sytuacji uwydatniają niezliczone wysiłki władz oświatowych bezskutecznie usiłujących powstrzymać ów żywiołowy proces. A jednak, kiedy porówna się ten kryzys w edukacji z politycznymi doświadczeniami dwudziestego wieku w innych krajach, z rewolucyjnym zamętem powstałym po pierwszej wojnie światowej, z obozami koncentracyjnymi i obozami zagłady, czy choćby z głębokim schorzeniem, które, pomimo przeciwnych oznak prosperity rozprzestrzenia się w całej Europie od końca drugiej wojny światowej, potraktowanie go z należną mu powagą nastręcza pewnych trudności. Faktycznie, można

by skłaniać się do tego, aby uważać ten kryzys za zjawisko lokalne, które nie wiąże się z poważniejszymi problemamii naszego stulecia, zaś winą zań obarczyć specyfikę życia w USA nie znajdującą odpowiedników w innych częściach. Gdyby jednak była to prawda, kryzys w naszym szkolnictwie nie stałby się kwestią polityczną, a władze oświatowe

potrafiłyby uporać się z nim na czas. Z pewnością chodzi tu o coś więcej niż tylko o intrygujące skądinąd pytanie, dlaczego Jaś nie umie czytać. Zawsze istnieje nadto pokusa, by sądzić, że mamy do czynienia ze specyficznymi problemami ograniczonymi co do czasu i miejsca, istotnymi tylko dla tych, których bezpośrednio dotyczą. Właśnie to przeświadczenie okazuje się w naszych czasach na wskroś fałszywe. Za ogólną zasadę w tym stuleciu można przyjąć, że cokolwiek możliwe jest w jednym kraju, w dającej się przewidzieć przyszłości jest równie możliwe w niemal każdym innym miejscu.

Oprócz tych ogólnych racji, dla których, jak sądzę, wskazane jest, aby laik zajmował się problemami z dziedziny, o której w odczuciu specjalisty może nic nie wiedzieć (i tak oczywiście rzecz się ma w moim przypadku, kiedy zajmuję się kryzysem edukacji, jako że nie jestem profesjonalistą w tej dziedzinie) istnieje jeszcze jeden, bardziej nawet przekonujący powód, by zajął się on krytyczną sytuacją, w którą nie jest bezpośrednio uwikłany. Mam na myśli sposobność stwarzaną przez sam fakt kryzysu — który zrywa fasady i usuwa przyjęte na wiarę sądy — by wniknąć w odsłaniającą się przy tej okazji istotę kwestii, zaś w przypadku edukacji jest to fakt, że na świat przychodzą ludzie. Zniknięcie przyjmowanych z góry sądów oznacza po prostu, że utraciliśmy odpowiedzi, na których zazwyczaj polegaliśmy, nie zdając sobie nawet sprawy, że pierwotnie były one odpowiedziami na pewne pytania. Kryzys zmusza nas do powrotu do samych pytań i wymaga odpowiedzi starych lub nowych, a w każdym razie bezpośredniego osądu. Kryzys staje się katastrofą tylko wówczas, gdy odpowiadamy nań przy pomocy sądów przyjętych z góry, czyli przesądów. Postawa taka nie tylko zaostrza kryzys, ale pozbawia nas możliwości doświadczania rzeczywistości i uniemożliwia refleksję.

Niezależnie od tego, jak wyraźnie w pewnym kryzysie może przejawiać się problem generalny, rzeczą niemożliwą jest mimo wszystko całkowite odizolowanie elementu uniwersalnego od konkretnych i specyficznych okoliczności, w których się on przejawia. Kryzys edukacji może wprawdzie dotyczyć całego świata, ale charakterystyczne jest to, że jego najbardziej skrajną postać znajdujemy w Ameryce, co wynika stąd, że chyba tylko tutaj kryzys edukacji mógł stać się czynnikiem

politycznym. Edukacja w Ameryce faktycznie odgrywa odmienną i w aspekcie politycznym nieporównanie bardziej doniosłą rolę niż w innych krajach. W sensie technicznym, wyjaśnienie polega oczywiście na tym, że Ameryka była zawsze krajem imigrantów; mieszanie się najprzeróżniejszych grup etnicznych, co jest przedsięwzięciem niebywale trudnym —- nigdy nie uwieńczonym pełnym powodzeniem, lecz ciągle urzeczywistnianym ponad wszelkie oczekiwania — może dokonać się oczywiście jedynie dzięki szkolnictwu, przez edukację i amerykanizację dzieci imigrantów. Skoro dla większości tych dzieci angielski nie jest językiem ojczystym, lecz musi być przyswojony w szkole, właśnie szkoły muszą przejąć te funkcje, które w państwie narodowym spełnia oczywiście dom.

W kontekście naszych rozważań większe znaczenie ma jednak rola, jaką ciągła imigracja odgrywa w politycznej świadomości i mentalności tego kraju. Ameryka nie jest zwykłym krajem kolonialnym, który potrzebuje imigrantów dla zaludnienia ziemi, choć jest niezależny od nich w swej strukturze politycznej. Dla Ameryki czynnikiem determinującym było zawsze przesłanie wydrukowane na każdym banknocie jednodolarowym: NoVus Ordo Seclorum, Nowy Porządek Świata. Imigranci, przybysze, stanowią dla tego kraju gwarancję, że reprezentuje on nowy porządek. Sensem tego nowego porządku, założenia nowego świata przeciw staremu, było i jest zerwanie z nędzą i uciskiem. Zarazem jednak wielkość jego polega na tym, że od początku ów nowy porządek nie zamykał się przed światem zewnętrznym — jak to bywało zwykle gdzie indziej przy zakładaniu utopii — aby unaocznić mu model doskonały, ani też nie miał na celu wysuwania roszczeń imperialnych lub stanowienia ewangelii dla innych. Jego stosunek do świata zewnętrznego cechowało od początku raczej to, iż jako republika planująca zniesienie nędzy i zniewolenia był otwarty dla wszystkich ubogich i zniewolonych całej Ziemi. Wyraził to w roku 1765, czyli jeszcze przed Deklaracją Niepodległości, John Adams: „Założenie Ameryki było dla mnie zawsze rozpoczęciem wielkiego projektu i planu Opatrzności mającego na celu oświecenie i oswobodzenie zniewolonych z całej Ziemi". Jest to podstawowa intencja czy też

podstawowa zasada, wedle której Ameryka rozpoczęła swą historyczną i polityczną egzystencję.

Rezultatem niezwykłego entuzjazmu dla wszystkiego, co nowe, objawiającego się w każdym niemal aspekcie amerykańskiego życia codziennego oraz towarzyszącej mu wiary

w „nieograniczoną możliwość osiągania doskonałości" — którą Tocqueville uważał za credo zwykłego „niekształconego człowieka" i która wyprzedza o niemal sto lat rozwój wydarzeń w innych krajach Zachodu — przypuszczalnie w każdym przypadku byłaby większa uwaga poświęcana przybyszom, jakimi są przychodzący na świat, to znaczy dzieci; Grecy nazywali je po prostu — gdy wyszły z okresu swego dzieciństwa i, już jako młodzi ludzie, miały wejść w społeczność dorosłych — Oivkoi, nowymi. Jest tu wszakże jeszcze jeden fakt, który stał się decydujący dla sensu edukacji, a mianowicie to, że patos tego co nowe, choć znacznie dawniejszy niż wiek osiemnasty, dopiero w tym właśnie stuleciu rozwinął się konceptualnie i politycznie. Stąd wywiedziony został ideał edukacji — zabarwiony russoizmem i faktycznie znajdujący się pod bezpośrednim wpływem Rousseau — w którym edukacja stała się instrumentem polityki, a sama działalność polityczna pojmowana była jako forma edukacji.

Rola, jaką edukacja odgrywała we wszystkich utopiach politycznych od czasów starożytnych, pokazuje jak naturalne wydaje się rozpoczynanie nowego świata od tych, którzy są nowi z urodzenia i z natury. Jeśli chodzi o politykę, kryje się tu oczywiście poważne nieporozumienie; zamiast dołączenia do równych sobie oraz podjęcia wysiłku perswazji i ryzyka niepowodzenia, mamy tu dyktatorską ingerencję opartą na absolutnej wyższości dorosłego i próbę wytworzenia nowego jako faktu dokonanego, to znaczy tak, jak gdyby to nowe już istniało. Dlatego też przekonanie, że jeśli chce się stworzyć nowe warunki, należy zacząć od dzieci, pozostało w Europie z reguły monopolem ruchów rewolucyjnych o orientacji despotycznej, które, kiedy dochodziły do władzy, odbierały dzieci rodzicom i po prostu poddawały je indoktrynacji. Edukacja nie może odgrywać w polityce żadnej roli, ponieważ w sferze politycznej zawsze mamy do czynienia z tymi, którzy są już wychowani. Ktokolwiek zamierza wychowywać dorosłych, chce w istocie być ich kuratorem i nie dopuszczać ich do działalności politycznej. Skoro nie można wychowywać dorosłych, słowo „edukacja" ma w polityce zły wydźwięk; kiedy rzeczywistym celem jest przymus bez użycia siły, mamy do czynienia z zapędami wychowawczymi. Ten, kto naprawdę chce stworzyć nowy ład polityczny przez edukację, to znaczy bez użycia siły i przymusu oraz bez pomocy perswazji, musi dojść do straszliwej konkluzji Platona: z przyszłego państwa należy wygnać wszystkich starszych. Jednakże nawet dzieciom, które pragnie się kształcić na obywateli przyszłego utopijnego państwa, w rzeczywistości odmawia się ich przyszłej roli w organizmie politycznym, ponieważ z ich punktu widzenia, cokolwiek nowego może im zaproponować świat dorosłych, będzie z konieczności starsze od nich. W samej naturze kondycji ludzkiej leży to, że każde nowe pokolenie wzrasta w starym świecie, w związku z czym przygotowanie nowego pokolenia dla nowego świata może znaczyć jedynie to, że chce się wytrącić z rąk przybyszów ich własną szansę na to, co nowe.

Wszystko to w żaden sposób nie dotyczy Ameryki i właśnie dlatego tak trudno jest właściwie osądzić tu owe kwestie. Polityczna rola, jaką edukacja odgrywa w kraju imigrantów — fakt, że szkoły służą nie tylko amerykanizacji dzieci, lecz oddziałują

również na rodziców i że tu w istocie pomaga się porzucać stary świat i wchodzić w nowy — sprzyja złudzeniu, że nowy świat budowany jest przez edukację dzieci. Rzecz się ma oczywiście zupełnie inaczej. Świat, w który wprowadza się dzieci, nawet w Ameryce, to stary świat, to znaczy świat preegzystujący, stworzony przez żywych i tych, których dziś już nie ma, zaś nowy jest tylko dla tych, którzy dopiero co Weszli weń imigrując. Złudzenie jest tu jednak silniejsze niż rzeczywistość, ponieważ wyrasta ono bezpośrednio z podstawowego doświadczenia amerykańskiego — doświadczenia mówiącego, że można założyć nowy porządek; co więcej, że można go założyć z pełną świadomością ciągłości historycznej, albowiem sformułowanie „Nowy Świat" wzięło swój sens od, Starego Świata, który niezależnie od tego jak wspaniały pod' innymi względami, został odrzucony, ponieważ nie mógł zaradzić nędzy i uciskowi.

Jeśli chodzi o samą edukację, złudzenie powstające z patosu tego, co nowe, zrodziło swe najpoważniejsze konsekwencje dopiero w naszym stuleciu. Przede wszystkim umożliwiło ono zespołowi nowożytnych teorii edukacyjnych — zapoczątkowanych w średniowieczu i składających się z zadziwiającej mieszaniny rzeczy sensownych i niedorzeczności — przeprowadzenie-pod sztandarem postępowej edukacji najbardziej radykalnej rewolucji w całym systemie oświatowym. To, co w Europie jest nadal eksperymentem — próbowanym tu i ówdzie w pojedynczych szkołach i odosobnionych instytucjach oświatowych i dopiero stopniowo rozszerzającym swe oddziaływanie na pewne obszary — w Ameryce już prawie dwadzieścia pięć lat temu całkowicie wywróciło, niemal z dnia na dzień, wszystkie tradycje i wszystkie ustalone metody nauczania i uczenia się. Nie będę tu wchodziła w szczegóły i pominę szkoły prywatne oraz rzymskokatolicki system szkół parafialnych. Znamiennym faktem jest to, że w imię pewnych teorii, złych czy dobrych, odrzucono wszystkie reguły zdrowego rozsądku. Postępowanie tego rodzaju ma zawsze wielki i szkodliwy wpływ, szczególnie w kraju, który w tak szerokim stopniu polega w swym życiu politycznym na sensus communis*. Zawsze gdy w kwestiach politycznych zdrowy rozsądek zawodzi lub rezygnuje z prób udzielenia odpowiedzi, mamy do czynienia z kryzysem; otóż ten właśnie rodzaj rozsądku to w rzeczywistości sensus communis, dzięki któremu my, wraz z naszymi pięcioma zmysłami, dopasowani jesteśmy do jednego wspólnego nam wszystkim świata i możemy się w nim orientować. Dzisiejszy zanik sensus communis jest najpewniejszą oznaką współczesnego kryzysu. W każdym kryzysie niszczony jest fragment świata, coś wspólnego nam wszystkim. Krach zdrowego rozsądku niczym czarodziejska różdżka wskazuje na miejsce, w którym pojawiła się taka wyrwa.

W oryginale common sense, termin mający dla Arendt trzy aspekty: zdrowy rozsądek, "szósty" zmysł" koordynujący pięć ludzkich zmysłów, oraz władza umysłu dająca dostęp do wspólnego dzielonego ze wszystkimi świata.

Patrz Hannah Arendt, O myśleniu 7, Warszawa 1989, s. 33-34, oraz I. Kant, Krytyka władcy Warszawa 1964, s. 119-20, objaśnienia tłumacza.

215

Odpowiedź na pytanie, dlaczego Jaś nie umie czytać lub na pytanie bardziej ogólne, dlaczego standardy nauczania w przeciętnej szkole amerykańskiej tak bardzo odstają od przeciętnych standardów we wszystkich krajach europejskich, nie polega na stwierdzeniu, że kraj ten jest po prostu młody i jeszcze nie dorównał Staremu Światu. Przeciwnie, rzecz w tym, iż kraj ów w tej właśnie dziedzinie jest najbardziej „zaawansowany" i najbardziej nowoczesny na świecie. Jest to prawdą w sensie dwojakim: nigdzie problemy edukacyjne społeczeństwa masowego nie nabrały takiej ostrości i nigdzie indziej nowoczesne teorie pedagogiczne nie zostały tak bezkrytycznie i wiernopoddańczo zaakceptowane. Tak oto kryzys edukacji w Ameryce z jednej strony obwieszcza bankructwo postępowej oświaty, z drugiej zaś odsłania problem niezmiernie trudny, który powstał w społeczeństwie masowym w odpowiedzi na wymogi tego społeczeństwa.

W związku z tym musimy pamiętać o jeszcze jednym bardziej ogólnym czynniku, który wprawdzie nie spowodował kryzysu, ale w znacznym stopniu go spotęgował. Mowa o wyjątkowej roli, jaką odgrywa w życiu Ameryki, i zawsze odgrywało, pojęcie równości. Zawiera się w nim o wiele więcej niż tylko równość wobec prawa, więcej także niż niwelowanie różnic klasowych, a nawet więcej niż to, co wyraża sformułowanie „równość szans", choć ma to w tym przypadku większe znaczenie, ponieważ w Ameryce uważa się, iż prawo do pobierania edukacji jest jednym z niezbywalnych praw obywatelskich. Miało ono decydujący wpływ na strukturę systemu szkół publicznych, w efekcie czego szkoły ponadpod-stawowe (secondary schools) w rozumieniu europejskim należą tu do wyjątków. Skoro obowiązek chodzenia do szkoły obejmuje dzieci do lat szesnastu, każde z nich musi pójść do szkoły średniej {high-school), która jest zatem zasadniczo czymś w rodzaju kontynuacji szkoły podstawowej. Na skutek braku szkół ponadpodstawowych funkcję przygotowania do kursów w college'u przejąć musi sam college, którego program cierpi w efekcie na chroniczne przeciążenie, co z kolei odbija się na jakości pracy w tych szkołach.

Na pierwszy rzut oka mogłoby się zdawać, że anomalia ta należy do natury społeczeństwa masowego, w którym edukacja

nie jest już przywilejem klas bogatych. Przykład Anglii, gdzie jak wiadomo edukacja na poziomie szkół średnich udostępniona została ostatnimi laty wszystkim warstwom ludności, świadczy o tym, że tak nie jest. Otóż przy końcu szkoły elementarnej wprowadzono tam dla jedenastoletnich uczniów przerażające egzaminy, w wyniku których zostaje jedynie około dziesięciu procent uczniów przewidzianych do dalszej edukacji. Rygoryzm tej selekcji nawet w Anglii nie obył się bez protestów; w Ameryce byłoby to po prostu niemożliwe. W Anglii celem jest „merytokracja", co wyraźnie jest ustanowieniem raz jeszcze oligarchii, tyle że tym razem opartej na talencie, a nie na bogactwie czy urodzeniu. Znaczy to jednak, nawet jeśli Anglicy nie zdają sobie w pełni z tego sprawy, że kraj ten nawet pod rządami socjalistów będzie nadal rządzony tak jak od niepamiętnych czasów, to znaczy ani jako monarchia, ani jako demokracja, ale jako oligarchia lub też arystokracja, jeśli przyjmuje się pogląd, że najbardziej utalentowani są także najlepszymi, co wcale nie jest pewne. Taki niemal fizyczny podział dzieci na uzdolnione i nieuzdolnione w Ameryce uważano by za niedopuszczalny. Merytokracja przeczy zasadzie równości, egalitarnej demokracji, w nie mniejszym stopniu niż jakakolwiek inna oligarchia.

Kryzys edukacji jest zatem tak szczególnie dotkliwy w Ameryce na skutek klimatu politycznego w tym kraju, gdzie wojuje się o zniwelowanie lub zniesienie na tyle, na ile jest to możliwe, różnic między młodymi i starymi, między uzdolnionymi i nieuzdolnionymi, a także różnic między dziećmi i dorosłymi, a zwłaszcza pomiędzy uczniami i nauczycielami. Jest rzeczą oczywistą, iż takie zrównanie może dokonać się wyłącznie za cenę autorytetu nauczyciela i kosztem uzdolnionych uczniów. Równie oczywiste, przynajmniej dla każdego, kto miał kiedykolwiek styczność z amerykańskim systemem oświatowym, jest jednak to, że sytuacja ta, wynikająca z politycznej orientacji tego kraju, nie tylko nastręcza trudności, ale ma także wielkie zalety, nie tylko z ogólnoludzkiego punktu widzenia, ale również ze względu na samą edukację; w każdym razie te ogólne czynniki nie mogą wyjaśnić kryzysu, w jakim się dziś znaleźliśmy, ani usprawiedliwić kroków, w wyniku których kryzys ów został spotęgowany.

217

II

Wspomniane kroki, które przyczyniły się do kryzysu, można by w schematyczny sposób wywieść z trzech podstawowych, aż nadto dobrze znanych założeń. Pierwsze z nich mówi, że istnieje dziecięcy świat i dziecięca społeczność, które mają charakter autonomiczny i muszą w miarę możliwości pozostać w gestii dzieci. Dorośli mają jedynie im w tym dziele dopomagać. Autorytet mówiący dziecku, co robić, a czego nie robić, pozostaje w samej grupie dziecięcej, zaś jednym z rezultatów tej sytuacji jest to, że dorosły nie może dziecku pomóc

i nie ma z nim kontaktu. Może jedynie powiedzieć mu, by robiło to, co chce, a potem już tylko starać się zapobiegać najgorszemu. Zerwane zostają w ten sposób rzeczywiste, normalne stosunki między dziećmi i dorosłymi, wynikające z faktu, że w świecie zawsze żyją pospołu jednocześnie ludzie w różnym wieku. Do istoty pierwszego założenia nowoczesnej edukacji należy to, że bierze ono pod uwagę tylko grupę, a nie pojedyncze dziecko.

Jeśli chodzi o dziecko w grupie, jest ono oczywiście w gorszej sytuacji niż przedtem. Autorytet grupy, nawet grupy dziecięcej, jest zawsze dużo silniejszy i bardziej despotyczny niż najsurowszy nawet autorytet pojedynczej osoby. Jeśli patrzeć na to z punktu widzenia dziecka, jego szansę na zbuntowanie się lub zrobienie czegokolwiek na własną rękę są praktycznie żadne; nie jest to już spór, bardzo zresztą nierówny, z jakąś osobą, która ma oczywiście absolutną wyższość nad dzieckiem; nawet w takim sporze bowiem może ono liczyć na solidarność innych dzieci. W grupie dziecko jest w sytuacji, beznadziejnej z definicji, mniejszości mającej do czynienia z absolutną większością, jest bowiem samo przeciw wszystkim pozostałym. Bardzo niewielu dorosłych potrafi wytrzymać taką sytuację, lawet jeśli nie potęgują jej zewnętrzne środki przymusu, a dzieci po prostu zupełnie nie są w stanie jej sprostać.

Wyemancypowanie się od autorytetu dorosłych nie przy-nosi zatem dziecku wolności, ale podporządkowuje je o wiele bardziej groźnemu i prawdziwie despotycznemu autorytetowi, to znaczy tyranii większości. W każdym razie rezultat jest taki, że dzieci zostają, by tak rzec, wygnane ze świata dorosłych.

Albo są zdane na siebie, albo poddane tyranii własnej grupy przeciw której, z racji jej przewagi liczebnej, buntować się nie mogą; nie mogą też, bo są to dzieci, rozumnie dyskutować z grupą i nie mogą z niej uciec do jakiegokolwiek innego świata, ponieważ świat dorosłych jest przed nimi zamknięty Reakcją dzieci na tę presję bywa albo konformizm, albo przestępczość, a często mieszanka obu tych postaw.

Drugie zasadnicze założenie stające pod znakiem zapytania w obliczu dzisiejszego kryzysu wiąże się z nauczaniem. Pod wpływem współczesnej psychologii oraz tez

pragmatyzmu pedagogika przekształciła się w naukę o nauczaniu w ogóle, mając całkowicie uniezależnić się od materiału nauczania. Nauczyciel, jak sądzono, to człowiek, który po prostu potrafi nauczać czegokolwiek; przygotowany jest do nauczania, a nie do panowania nad jakimkolwiek szczegółowym przedmiotem. To nastawienie, jak zobaczymy, ściśle wiąże się z podstawowym założeniem dotyczącym uczenia się. Jego rezultatem jest nadto bardzo poważne zaniedbanie w ostatnich dziesięcioleciach przygotowania nauczycieli w ich specjalnościach, w szczególności w publicznych szkołach typu ogólnokształcącego. Skoro nauczyciel nie musi znać swego przedmiotu, nierzadko zdarza się, że wyprzedza wiedzą swą klasę tylko o jedne zajęcia. Oznacza to z kolei nie tylko, że uczniowie zdani są na własne siły, ale również że przestało należycie funkcjonować najbardziej uzasadnione źródło autorytetu nauczyciela jako osoby, która wie więcej i potrafi więcej niż uczeń. Co za tym idzie, nie może już być mowy o nauczycielu nieautorytarnym, który chciałby wyrzec się wszelkich metod przymusu, ponieważ jest w stanie polegać na autorytecie własnym.

Szkodliwa rola pedagogiki i szkół nauczycielskich widoczna w dzisiejszym kryzysie utrwaliła się w wyniku przyjęcia nowoczesnych teorii uczenia się. Było to po prostu logiczne zastosowanie trzeciego spośród interesujących nas podstawowych założeń, które świat nowożytny podtrzymywał przez wieki i które znalazło swój systematyczny konceptualny wyraz w pragmatyzmie. Mówi ono, że poznać i zrozumieć można tylko to, co robiło się samemu, a jego zastosowanie do edukacji jest równie prymitywne, co oczywiste: tak dalece jak

jest to możliwe należy zastąpić uczenie się praktycznym działaniem- Powodem, dla którego nie przywiązywano żadnej wagi do panowania nauczyciela nad swym przedmiotem, była chęć zrnuszenia go do takiego egzekwowania ciągłej czynności uczenia się, by nie przekazywał on, jak powiadano, „wiedzy martwej", lecz nieustannie pokazywał, jak coś się wytwarza. Intencją nie było przekazywanie wiedzy, lecz wpajanie umiejętności praktycznych, zaś rezultatem było jak gdyby przekształcenie instytucji przeznaczonych do pobierania nauk, w instytucje przygotowujące do zawodu; w parze z sukcesami tych szkół w nauce prowadzenia samochodu lub pisania na maszynie, czy nawet w jeszcze ważniejszej „sztuce" życia — jak postępować z ludźmi i być popularnym — idzie o to, że nie potrafią one przysposobić dzieci do przyswojenia elementarnych składników przeciętnego programu nauczania.

Powyższy opis ma jednak pewne braki: nie tylko dlatego, że oczywiście przerysowuję go nieco dla lepszego zobrazowania omawianych kwestii, ale także z tej przyczyny, że nie uwzględniłam jeszcze tego, jak szczególną wagę w tym procesie przykładano do zniesienia w miarę możliwości różnicy między zabawą i pracą — na korzyść zabawy.

Zabawa uznana została za najżywszy i najwłaściwszy sposób zachowania dziecka w świecie, za jedyną formę aktywności, która spontanicznie wyrasta z dziecięcej egzystencji. Tylko to, czego można nauczyć się przez zabawę, czyni zadość tej spontaniczności. Charakterystyczna aktywność dziecka, jak uważano, wyraża się w zabawie; uczenie się, w dawnym rozumieniu, polegające na tym, że dziecko wpędzane było w postawę bierności, zmuszało je do rezygnacji z jego inicjatywy przejawianej w zabawie. Zastąpienie uczenia się praktycznym działaniem ściśle wiąże się z zastąpieniem pracy zabawą, co widać bezpośrednio na przykładzie nauczania języków; dziecko ma uczyć się mówiąc, znaczy aktywnie, a nie zgłębiając gramatykę i składnię;

mymi słowy, ma ono uczyć się języka obcego w taki sam sposób, w jaki uczyło się niegdyś własnego: jak gdyby w zabawie i nieprzerwanej ciągłości życia codziennego. Całkiem niezależnie od pytania, czy jest to w ogóle możliwe — a jest możliwe do pewnego stopnia, tylko wówczas gdy uda się pewnie dziecku przez cały dzień środowisko obcojęzyczne — jest rzeczą absolutnie oczywistą, że postępowanie takie świadomie zmierza do zepchnięcia dziecka do poziomu niemowlęcia. Właśnie to, co powinno przygotowywać dziecko do świata dorosłych, to znaczy stopniowe nabywanie nawyku pracy, czegoś co nie jest zabawą, eliminowane jest na rzecz autonomii świata dzieciństwa.

Niezależnie od tego, jaki może być związek między działaniem praktycznym a poznawaniem i na ile prawomocna jest formuła pragmatyczna, w zastosowaniu jej do edukacji kryje się tendencja — tak samo jak w przypadku pierwszego założenia — do absolutyzowania świata dzieciństwa. Także i tu, pod pretekstem respektowania niezależności dziecka, odgradza się je od świata dorosłych i w sztuczny sposób zatrzymuje w jego własnym świecie, o ile w ogóle można to tak nazywać. Zabieg taki jest sztuczny, ponieważ zrywa naturalną więź pomiędzy dorosłymi i dziećmi polegającą między innymi na nauczaniu i uczeniu się, a także dlatego, iż oznacza zaprzeczenie faktu, że dziecko jest rozwijającą się istotą ludzką, a dzieciństwo okresem przejściowym, przygotowaniem do dorosłości.

Obecny kryzys w Ameryce wynika z rozpoznania destruktywnego charakteru tych podstawowych założeń i desperackich prób zreformowania całego systemu oświatowego, to znaczy jego całkowitego przekształcenia. W podejmowanych dziś wysiłkach — za wyjątkiem planów ogromnego powiększenia możliwości kształcenia w naukach przyrodniczych i technice — chodzi o nic innego jak o przywrócenie dawnego stanu; nauczanie znów oparte będzie na autorytecie, z zajęć szkolnych zniknie zabawa, a powróci poważna praca. Nacisk ma przesunąć się z zajęć pozaprogramowych na wiedzę zalecaną programem; mówi się nawet o zmianach dotyczących nauczycieli — aby oni sami musieli się czegoś nauczyć, zanim będą mogli zająć się dziećmi.

Te propozycje reform są wciąż na etapie dyskusji i interesują tylko Amerykanów, w związku z czym nie musimy się tu nimi zajmować. Nie mogę też omówić bardziej technicznej, choć na dłuższą metę być może nawet ważniejszej kwestii dotyczącej tego, jak

zreformować programy szkół podstawowych we wszystkich krajach, aby dostosować je do nowych

221

wymagań dzisiejszego świata. Dla nas ważne są tu dwa pytania. Które aspekty świata nowożytnego i jego kryzysu objawiły się w kryzysie edukacji, to znaczy z jakich właściwie powodów przez dziesiątki lat można było głosić i robić rzeczy tak rażąco sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem? I po drugie, czego możemy dowiedzieć się z tego kryzysu, jeśli chodzi o istotę edukacji? — Nie chodzi o to, że na błędach zawsze można się nauczyć, czego nie należy robić, ale raczej o refleksję nad rolą edukacji w każdej cywilizacji, to znaczy nad obowiązkiem, jaki istnienie dzieci nakłada na każde społeczeństwo ludzkie. Zaczniemy od tej drugiej kwestii.

III

Kryzys edukacji zawsze wywoływałby poważną troskę, nawet jeśli nie byłby odzwierciedleniem, a w tym przypadku jest, bardziej ogólnego kryzysu i niestabilności w społeczeństwie współczesnym. Otóż wychowywanie należy do najbardziej elementarnych i niezbędnych czynności społeczeństwa, które nigdy nie pozostaje niezmienne, lecz bezustannie odnawia się dzięki przychodzeniu na świat nowych istot ludzkich. Przybysze ci nie są jeszcze ukształtowani, lecz dopiero stają się ludźmi. Tym samym dziecko jest dla wychowawcy zarówno kimś nowym w obcym dla siebie świecie, jak i kimś, kto dopiero staje się człowiekiem, jest nową istotą ludzką i staje się istotą ludzką. Ten dwojaki aspekt dziecięcej egzystencji — który nie występuje w przypadku zwierzęcych form życia — od-Powiada dwojakiej więzi: więzi ze światem z jednej strony, z drugiej zaś więzi z życiem. Stawanie się jest cechą wspólną dla dziecka i wszystkich form żywych; jeśli chodzi o życie i jego rozwój, dziecko jest istotą ludzką w procesie stawania się, tak samo jak mały kotek to dorastający kot. Dziecko jest jednak kimś nowym tylko w relacji do świata, który był przed nim, który będzie trwał nadal po jego śmierci i w którym ma Ono spędzić całe życie. Gdyby dziecko nie było w tym ludzkim świecie przybyszem, lecz po prostu nie ukształtowanym jeszcze żywym stworzeniem, edukacja byłaby tylko funkcją życia i polegałaby jedynie na trosce o podtrzymanie istnienia i takim

222

przygotowaniu do życia, które wszystkie zwierzęta zapewniają swemu potomstwu.

W przypadku rodzaju ludzkiego rodzice nie tylko powołują dzieci do życia przez poczęcie i urodzenie, ale równocześnie wprowadzają je w świat. W edukacji przyjmują oni odpowiedzialność za jedno i drugie, za życie i rozwój dziecka oraz za ciągłość świata. Te dwie rzeczy wcale nie są ze sobą zbieżne, a w istocie może zachodzić między nimi konflikt. Odpowiedzialność za rozwój dziecka obraca się w pewnym sensie przeciw światu; dziecko wymaga szczególnej ochrony i troski, aby nie spotkało go nic złego ze strony świata. Ale także i świat potrzebuje ochrony przed niszczącym naporem nowych przybyszy, którzy uderzają weń wraz z każdym nowym pokoleniem.

Ponieważ dziecko musi być chronione przed światem, jego tradycyjnym miejscem jest rodzina, której dorośli członkowie codziennie powracają ze świata zewnętrznego i wycofują się w bezpieczne życie prywatne we własnych czterech ścianach. Owe cztery ściany, w których ludzie pędzą prywatne życie rodzinne, stanowią tarczę chroniącą przed światem, a zwłaszcza przed jego aspektem publicznym. Wyznaczają one bezpieczne miejsce, bez którego nie może rozwijać się żadna żyjąca istota. Jest to potrzebne nie tylko dla życia dziecięcego, ale także dla życia ludzkiego w ogóle; wszędzie, gdzie życie człowieka stale odsłonięte jest przed światem, nie mając ochrony dla swej prywatności i bezpieczeństwa, ginie jego istotna jakość. W świecie publicznym, wspólnym wszystkim ludziom, liczą się osoby oraz dzieła naszych rąk, jakie każdy z nas wnosi na rzecz wspólnego świata; ale życie jako zwykłe istnienie nie ma tu znaczenia. Świat nie może się o nie troszczyć, a ono musi być ukryte i chronione przed światem.

Wszystko co żyje, nie tylko życie wegetatywne, wyłania się z ciemności i niezależnie od tego, jak silna jest jego naturalna tendencja, by przebijać się ku światłu, potrzebuje, aby w ogóle móc rosnąć, bezpieczeństwa, jakie daje zaciszny mrok. Może właśnie dlatego dzieciom sławnych rodziców często nie wiedzie się w życiu. Sława przenika cztery ściany ich rodzinnego domu, narusza ich prywatną przestrzeń, niosąc ze sobą, zwłaszcza w obecnych warunkach, bezlitosny blask obszaru publicznego, który zalewa całe ich życie prywatne, w wyniku czego dzieci te nie mają już bezpiecznego miejsca, w którym mogłyby się rozwijać. Dokładnie ta sama destrukcja autentycznej przestrzeni życiowej zachodzi jednak zawsze, gdy próbuje się ustanowić pewien rodzaj świata dzieci. Pośród grup rówieśniczych powstaje wówczas pewnego rodzaju życie publiczne j pomijając to, że nie jest ono prawdziwe i że całe przedsięwzięcie jest swego rodzaju szalbierstwem, dzieciom — to znaczy istotom ludzkim w procesie stawania się, ale jeszcze nie w pełni ukształtowanym — dzieje się krzywda, bo w ten sposób zmuszane są do wystawiania się na światło egzystencji publicznej.

Wydaje się oczywiste, że nowoczesna edukacja usiłując ustanowić świat dzieci niszczy niezbędne warunki dla życiowego rozwoju. Zastanawia jednak fakt, że taka krzywda wyrządzona rozwijającemu się dziecku będzie rezultatem nowoczesnej edukacji, której orędownicy utrzymywali, iż wyłącznym jej celem jest dobro dziecka i buntowali się przeciw dawnym metodom, ponieważ nie uwzględniały one w dostatecznym stopniu wewnętrznej natury dziecka i jego potrzeb. „Stulecie dziecka", przypomnijmy, miało

wyemancypować najmłodszych i uwolnić ich od wzorców pochodzących ze świata dorosłych. Jak zatem mogło dojść do tego, że pominięte zostały, lub po prostu nie dostrzeżone, najbardziej elementarne warunki życia niezbędne dla rozwoju dziecka? Jak mogło dojść do tego, że zaraz po stwierdzeniu, iż błędem całej dawnej edukacji było traktowanie dziecka jak małego dorosłego, narażono je na oddziaływanie najbardziej charakterystycznego aspektu świata dorosłych, to znaczy jego aspektu publicznego? Przyczyna tego dziwnego stanu rzeczy nie ma bezpośrednio nic wspólnego z edukacją, a szukać jej należy raczej w sądach i przesądach odnoszących się do natury życia prywatnego oraz świata publicznego i ich wzajemnej relacji, charakterystycznych dla naszego społeczeństwa od początków epoki nowożytnej; kiedy wychowawcy zaczęli wreszcie, a stało się to stosunkowo późno, unowocześniać oświatę, przyjęli pewne założenia, nie zdając sobie sprawy z konsekwencji, jakie muszą one z konieczności przynieść. Uznawanie przez społeczeństwo nowożytne życia, to znaczy doczesnego życia jednostki i rodzi-

ny, za dobro najwyższe stanowi pewną osobliwość specyficzną dla tego społeczeństwa, a nie oczywistość; w wyniku teg0 założenia, zupełnie inaczej niż we wszystkich minionych stuleciach, życie wraz ze wszystkimi czynnościami związanymi z jego ochroną i wzbogacaniem zostało wyemancypowane od skrytości życia prywatnego i wystawione na światło publicznego świata. Oto rzeczywisty sens emancypacji robotników i kobiet, nie jako osób oczywiście, ale jako tych, którzy spełniają niezbędną funkcję w życiowym procesie społeczeństwa.

Dzieci jako ostatnie objęte zostały tym procesem emancypacji, ale to, co było prawdziwym wyzwoleniem dla robotników i kobiet — jako że byli oni nie tylko robotnikami i kobietami, ale również osobami, które mają prawo do publicznego świata, to znaczy, prawo do tego, by widzieć i być widzianym w tym świecie oraz by mówić i być słyszanym — oznaczało porzucenie i zdradę w przypadku dzieci, u których prosty fakt życia 'i wzrostu przeważa nad czynnikiem osobowości. Im bardziej społeczeństwo nowożytne odrzuca różnicę między tym co prywatne i tym co publiczne, między tym co może rozwijać się tylko w ukryciu, a tym co potrzebuje ukazania się wszystkim w pełnym świetle świata publicznego, im bardziej wprowadza ono między to co prywatne i to co publiczne sferę socjalną, gdzie prywatne staje się publicznym i na odwrót, tym trudniejsza staje się sytuacja dzieci, które z natury swojej, aby móc dorastać w spokoju, potrzebują bezpiecznego zacisza.

Niezależnie od tego, w jak poważnym stopniu zakłócone zostały warunki rozwoju życiowego, jest rzeczą pewną, że było to całkowicie niezamierzone; głównym celem wszystkich nowożytnych wysiłków edukacyjnych było dobro dziecka i prawdy tej nie

zmienia nawet fakt, że podejmowanym wysiłkom nie zawsze udawało się urzeczywistnić ten cel na miarę oczekiwań. Sytuacja wygląda zupełnie inaczej w sferze zadań edukacji związanych już nie z dzieckiem, lecz z młodą osobą, przybyszem i obcym, który przyszedł na istniejący uprzednio, lecz nie znany mu świat. Za te zadania odpowiedzialne są przede wszystkim, choć nie wyłącznie szkoły, przy czym dotyczy to zarówno nauczania, jak i uczenia się. Niepowodzenie na tym

polu to dziś w Ameryce problem najbardziej palący. Co leży u jego podstaw?

Zazwyczaj właśnie w szkole dziecko po raz pierwszy wprowadzane jest w świat, ale dzisiejsza szkoła nie jest w żaden sposób światem i nie może za taki uchodzić; to raczej instytucja, którą umieszczamy pomiędzy prywatną sferą domu i światem, aby umożliwić przejście od rodziny do świata. Chodzenie do szkoły to nie wymóg rodziny, lecz państwa, to znaczy świata publicznego, a zatem w stosunku do dziecka szkoła reprezentuje . w pewnym sensie świat, choć nim w istocie jeszcze nie jest. Wprawdzie na tym etapie edukacji dorośli ponownie przyjmują odpowiedzialność za dziecko, ale tym razem jest to nie tyle odpowiedzialność za życiowe dobro rozwijającej się istoty, ile za to, co ogólnie nazywamy swobodnym rozwojem charakterystycznych cech i zdolności. To one właśnie stanowią o niepowtarzalności wyróżniającej każdą istotę ludzką spośród pozostałych — jakości, dzięki której człowiek jest nie tylko obcym w świecie, ale czymś, czego tu leszcze nigdy nie było.

Ponieważ dziecko nie jest jeszcze zaznajomione ze światem, należy je w ten świat stopniowo wprowadzać, a ponieważ jest kimś nowym, trzeba troszczyć się o to, by urzeczywistniło się w relacji do świata takiego, jakim jest. Wychowawcy występują wobec młodych jako przedstawiciele świata, za który

naszą przyjmować odpowiedzialność, chociaż nie oni go wali i mogą nawet skrycie lub otwarcie życzyć sobie, aby inny. Odpowiedzialność ta nie jest narzucana wychowywanie w sposób arbitralny, lecz wynika stąd, że młodzi wprowadzani są przez dorosłych w świat, który nieustannie się zmienia.

Ten, kto odmawia przyjęcia wspólnej odpowiedzialności świat, nie powinien mieć dzieci i nie może być dopuszczony uczestniczenia w ich wychowaniu.

Odpowiedzialność za świat przybiera w edukacji postać autorytetu. Autorytet wychowawcy i kwalifikacja nauczyciela nie to samo. Dla autorytetu niezbędny jest wprawdzie jakiś stopień kwalifikacji, ale nawet najwyższe z możliwych kompetencje nigdy nie mogą same z siebie zrodzić autorytetu.

Kwalifikacje nauczyciela polegają na wiedzy o świecie i zdolności do instruowania o nim innych, ale jego autorytet opiera

się na przyjęciu przezeń odpowiedzialności za ten świat Wobec dziecka jest on jak gdyby przedstawicielem wszystkich dorosłych mieszkańców tego świata, wskazującym jego rozmaite szczegóły i mówiącym dziecku: oto nasz świat.

Wszyscy wiemy, jak wygląda dziś sytuacja autorytetu Niezależnie od możliwych postaw wobec tego problemu oczywiste jest, że w życiu publicznym i politycznym autorytet albo nie odgrywa żadnej roli — bowiem przemoc i terror w krajach totalitarnych nie ma oczywiście nic wspólnego z autorytetem — albo w najlepszym przypadku odgrywa rolę wielce sporną. Znaczy to jednak w istocie tyle, że ludzie nie chcą wymagać od kogokolwiek ani powierzać komukolwiek odpowiedzialności za wszystko, bowiem wszędzie gdzie istniał prawdziwy autorytet łączono go z odpowiedzialnością za bieg rzeczy w świecie. Jeśli usuwamy autorytet z życia politycznego i publicznego, może to oznaczać, że odtąd od każdego wymagać się będzie takiej samej odpowiedzialności za świat. Może to jednak znaczyć również, że świadomie lub nieświadomie odrzucamy wymagania świata i istniejącego w nim ładu; że odrzucamy wszelką odpowiedzialność za świat, odpowiedzialność zarówno za wydawanie poleceń, jak i za ich respektowanie. Nie ma wątpliwości, że w przypadku współczesne; utraty autorytetu istotną rolę odgrywają obie te intencje występując tu często równolegle i nierozłącznie.

W edukacji natomiast nie może występować taka dwuznaczność wynikająca z dzisiejszej utraty autorytetu. Dzieci nie mogą odrzucić autorytetu wychowawczego, jakby były uciskane przez dorosłą większość — choć nawet i ten absurd w traktowaniu dzieci jako ciemiężonej mniejszości, która potrzebuje wyzwolenia, został wypróbowany w nowoczesne) praktyce oświatowej. Autorytet został odrzucony przez dorosłych i znaczyć to może tylko jedno; dorośli odmawiają przyjęcia odpowiedzialności za świat, na który wydali dzieci.

Istnieje oczywiście związek pomiędzy utratą autorytetu w życiu publicznym i politycznym a tym samym zjawiskiem w prywatnych, przedpolitycznych sferach rodziny i szkoły. Im bardziej radykalna staje się niewiara w autorytet w sferze publicznej, tym większe oczywiście prawdopodobieństwo, że i sfera prywatna zostanie naruszona. Jest jeszcze jedna rzecz,

i to zapewne decydująca, a mianowicie to, że od niepamiętnych czasów przywykliśmy w naszej tradycji myśli politycznej uważać autorytet rodziców wobec dzieci oraz autorytet nauczycieli wobec uczniów za model służący do zrozumienia autorytetu politycznego. To właśnie ten model, który można znaleźć już u Platona i Arystotelesa, nadaje pojęciu autorytetu w polityce tak niezwykłą dwuznaczność. Pojęcie to opiera się przede wszystkim na absolutnej wyższości, która nigdy nie może istnieć wśród dorosłych i która z punktu widzenia godności ludzkiej istnieć nigdy nie powinna. Po drugie, naśladując model wychowania, takie pojęcie autorytetu opiera się na wyższości wyłącznie tymczasowej, a zatem staje się wewnętrznie sprzeczne, jeśli stosuje się je do relacji, które z natury swojej nie są tymczasowe, jak na przykład relacja rządzący—rządzeni. A zatem w naturze rzeczy — to znaczy zarówno w naturze dzisiejszego kryzysu autorytetu, jak i w naturze naszej tradycyjnej myśli politycznej — leży to, iż utrata autorytetu zapoczątkowana w sferze politycznej objąć musi na koniec także sferę prywatną; i nie jest oczywiście przypadkiem, że tam, gdzie najpierw podważono autorytet polityczny, to znaczy w Ameryce, współczesny kryzys edukacji odczuwany jest najmocniej.

Ogólna utrata autorytetu nie mogłaby w istocie znaleźć bardziej radykalnego wyrazu aniżeli wtargnięcie do sfery przedpolitycznej, gdzie, jak się zdawało, autorytet dyktowany był z samej natury rzeczy niezależnie od wszystkich zmian historycznych i warunków politycznych. Z drugiej strony, człowiek nowożytny nie mógł znaleźć dobitniejszego wyrazu swego niezadowolenia ze świata, zdegustowania stanem rzeczy, niż odmowa przyjęcia za niego odpowiedzialności wobec dzieci. Wygląda to tak, jakby rodzice codziennie oświadczali: "W tym świecie nawet my nie jesteśmy szczególnie bezpiecznie zadomowieni; także i dla nas tajemnicą jest to, jak się w nim poruszać, co poznawać, jakie umiejętności opanowywać. Musicie zorientować się sami najlepiej jak potraficie; w każdym razie nie macie prawa nas rozliczać. Jesteśmy niewinni, umywamy od was ręce".

Postawa ta nie ma oczywiście nic wspólnego z rewolucyjni pragnieniem nowego porządku świata — Nopus Ordo

Seclorum — ożywiającym niegdyś Amerykę; jest to raczej symptom nowożytnego wyobcowania ze świata, które dostrzec można wszędzie, ale w szc2ególnie radykalnej i rozpaczliwej postaci przejawia się ono w społeczeństwie masowym. To prawda, że nowożytne eksperymenty w edukacji, nie tylko w Ameryce, przybierały pozy bardzo rewolucyjne, co w pewnej mierze jeszcze bardziej utrudniło wyraźne rozpoznanie sytuacji i wywołało nieco zamętu w dyskusji nad tym problemem; otóż eksperymentom takim przeczy niepodważalny fakt, że dopóki Amerykę rzeczywiście ożywiał duch rewolucji, nie myślano tam nigdy o zapoczątkowaniu nowego porządku w edukacji, lecz przeciwnie, zachowywano w kwestiach edukacji postawę konserwatywną.

Aby nie było nieporozumień: wydaje mi się, iż konserwatyzm rozumiany jako zachowawczość, należy do istoty działalności edukacyjnej, której zadaniem zawsze jest pielęgnowanie i ochrona czegoś - dziecka przed światem, świata przed dzieckiem, nowego przed starym i starego przed nowym. Nawet ogólna odpowiedzialność za świat, jaką w ten sposób się przyjmuje, zakłada oczywiście postawę konserwatywną. Jest to jednak właściwe tylko w dziedzinie edukacji, czy raczej w stosunkach między dorosłymi i dziećmi, ale nie w sferze politycznej, gdzie działamy wśród dorosłych i równych sobie. W polityce postawa konserwatywna — akceptująca świat jakim jest, dążąc jedynie do zachowania status quo — może prowadzić tylko do destrukcji, ponieważ świat, jako ogół i w swych szczegółach, jest nieodwołalnie skazany na niszczące oddziaływanie czasu, jeśli ludzie nie są zdecydowani by interweniować, zmieniać, tworzyć nowe. Słowa Hamleta „Czasie zwichnięty! — Jak ci nie złorzeczyć? Po cóż rodziłem się, by cię wyleczyć?!"* są mniej lub bardziej prawdziwe dla każdego nowego pokolenia, choć od początku naszego stulecia chyba zyskały jeszcze na znaczeniu.

Zasadniczo rzecz biorąc, zawsze jesteśmy wychowywani dla świata, który jest lub staje się „zwichnięty", bowiem taka jest podstawowa sytuacja ludzka, w której śmiertelnicy stwarzają świat, by służył im przez ograniczony czas za dom. Świat

Akt V, 5. Przeł. M. Słomczyński, Kraków 1978, s. 77.

ten, tworzony przez śmiertelników niszczeje, a ponieważ nieustannie zmienia swych mieszkańców, ponosi ryzyko, że stanie się równie śmiertelny jak oni. Aby chronić świat przed śmiertelnością jego twórców i mieszkańców, należy go ciągle odnawiać. Problem polega po prostu na tym, by wychowywać w taki sposób, aby odnawianie to było wciąż możliwe, nawet jeśli nigdy nie uda się tego w pełni urzeczywistnić. Nasza nadzieja spoczywa zawsze w nowym, które przynosi ze sobą każde pokolenie; ale właśnie dlatego, że tylko na tym możemy opierać nasze nadzieje, niweczymy wszystko, kiedy my, starzy, próbujemy roztaczać nad tym co nowe taką kontrolę, by móc dyktować jak ma ono wyglądać. Właśnie w imię tego, co w każdym dziecku nowe i rewolucyjne, edukacja musi być konserwatywna; musi chronić tę nowość i wprowadzać ją do starego świata, który niezależnie od tego, jak rewolucyjne działania podejmą młodzi, z punktu widzenia następnej generacji, będzie się wydawał przestarzały i bliski zniszczenia.

IV

Prawdziwy kłopot z nowożytną edukacją polega na tym, że niezwykle trudno jest w naszych czasach, pomimo mody na rozprawianie o nowym konserwatyzmie, o choćby to minimum zachowawczości i postawy konserwatywnej, bez którego wychowanie w ogóle nie jest możliwe. Sytuacja ta ma swoje głębokie uzasdnienie. Kryzys autorytetu w edukacji najściślej wiąże się z kryzysem tradycji, co znaczy — z kryzysem naszej postawy wobec przeszłości. Ten aspekt kryzysu jest szczególnie trudny dla wychowawcy, ponieważ to do niego należy pośredniczenie pomiędzy tym co stare i tym co nowe, a zatem sama jego profesja wymaga odeń niezwykłego szacunku dla przeszłości. Przez całe wieki, to znaczy przez cały okres cywilizacji rzymsko-chrześcijańskiej, Wychowawca nie musiał uświadamiać sobie tej szczególnej właściwości swojej osoby, ponieważ szacunek dla przeszłości stanowił zasadniczy element rzymskiej umysłowości, a chrześcijaństwo nie zmieniło go ani nie utraciło, lecz po prostu posadowiło na innych fundamentach.

Do istoty postawy rzymskiej (choć nie było tak w przypadku każdej cywilizacji czy nawet tradycji zachodniej jako całości) należało uznawanie przeszłości jako przeszłości za wzorzec a przodków, w każdym przypadku, za przewodnie przykłady dla potomności; uważano także, iż wszelka wielkość tkwi w tym, co ma za sobą przeszłość, a zatem że najodpowiedniejszym wiekiem człowieka jest starość — człowiek w podeszłym wieku, będąc już niemal przodkiem, może służyć za wzorzec dla żyjących. Wszystko to jest zupełnie odmienne nie tylko od sytuacji w naszym świecie i epoce nowożytnej od czasów Odrodzenia, lecz na przykład także od greckiej postawy wobec życia. Kiedy Goethe powiedział, że starzenie się jest „stopniowym wycofywaniem się ze świata zjawisk", była to uwaga w duchu Greków, dla których byt i zjawisko były zbieżne. Rzymianie rzekliby, iż właśnie starzejąc się i powoli znikając ze wspólnoty śmiertelnych, człowiek osiąga swą najbardziej charakterystyczną formę bytu, nawet jeśli, w relacji do świata zjawisk, podlega procesowi zaniku; otóż dopiero teraz może on zbliżać się do egzystencji, w której będzie autorytetem dla innych.

Posiadając mocne oparcie w tradycji, w której edukacja ma funkcję polityczną (a był to przypadek wyjątkowy), łatwiej jest należycie postępować w kwestiach edukacji, nie zastanawiając się nawet szczególnie nad tym, co się robi, bowiem określony etos zasady wychowania całkowicie zgadza się z podstawowymi przekonaniami etycznymi i moralnymi społeczeństwa. Wychowywanie, mówiąc słowami Polibiusza, polegało po prostu na tym, „by pozwolić ci zobaczyć, że w pełni wart jesteś twoich przodków", a w dziele tym wychowawca mógł „współzawodniczyć" i „współpracować", ponieważ on także, choć w inny sposób, szedł przez życie z oczami utkwionymi w przeszłości.

Partnerstwo i autorytet oznaczały w tym przypadku dwie strony tej samej rzeczy, zaś autorytet nauczyciela był solidnie ugruntowany we wszechogarniającym autorytecie przeszłości jako takiej. Nasza dzisiejsza sytuacja jest jednak inna; nie ma już sensu postępować tak, jak gdybyśmy tylko przypadkowo zboczyli z właściwej drogi i mieli swobodę powrotu na nią w każdej chwili. Znaczy to, że wszędzie tam, gdzie w nowożytnym świecie pojawił się kryzys, nie da się ani

Poprostu iść dalej, ani zawrócić. Taki odwrót zaprowadzi nas zawsze do tej samej sytuacji, z powodu której właśnie powstał kryzys. Powrót byłby po prostu powtórką, choć być może odmienną w formie, bowiem możliwości wymyślania nonsensów i dziwactw, którym można przydać miano ostatniego słowa nauki, są nieograniczone. Z drugiej strony, zwykłe bezrefleksyjne trwanie, czy będzie to brnięcie w kryzys, czy trzymanie się rutyny połączone z naiwną wiarą, że kryzys nie obejmie akurat tej sfery życia, może jedynie, ponieważ poddaje się biegowi czasu, prowadzić do ruiny, a mówiąc dokładniej, spotęgować wyobcowanie ze świata zagrażające nam już ze wszystkich stron. Namysł nad zasadami edukacji wymaga wzięcia pod uwagę owegow procesu wyobcowania od świata; być może nawet trzeba będzie przyznać, że mamy tu przypuszczalnie do czynienia z procesem automatycznym, ale tylko pod warunkiem, że nie zapomni się także o tym, iż przeciwdziałanie takim procesom leży w mocy ludzkiej myśli i działania.

Problem edukacji w świecie współczesnym polega na tym, że z samej swej natury nie może ona wyrzec się ani autorytetu, ani tradycji, niemniej musi przebiegać w świecie, którego struktury nie wyznacza już autorytet i nie spaja tradycja. Znaczy to jednak, że nie tylko nauczyciele i wychowawcy, ale my wszyscy, żyjący w jednym świecie razem z naszymi dziećmi i młodymi ludźmi, musimy przyjąć wobec nich postawę zupełnie inną niż ta, jaką przyjmujemy wobec siebie nawzajem. Musimy zdecydowanie oddzielić sferę edukacji od innych dziedzin — przede wszystkim od obszaru życia publicznego, politycznego, i zastosować w niej, i tylko w niej, pojęcie autorytetu i określoną postawę wobec przeszłości, których nie cechuje jednak żadna ważność powszechna obowiązująca w świecie dorosłych.

Pierwszą praktyczną konsekwencją byłoby tu wyraźne rozumienie, że funkcją szkoły jest uczenie dzieci tego, jaki jest świat, a nie pouczanie w sprawach sztuki życia. Skoro świat jest stary, zawsze starszy od nich samych, uczenie się nieuchronnie zwraca się ku przeszłości, niezależnie od tego, jak wiele życia spędza się w teraźniejszości. Po drugie, linia wytyczona pomiędzy dorosłymi a dziećmi powinna oznaczać, że ani nie można wychowywać dorosłych, ani traktować dzieci

tak, jakby były dorosłymi; nie wolno dopuścić do tego, by Hnja ta stała się murem oddzielającym dzieci od wspólnoty dorosłych, jakby nie żyły one w tym samym świecie i jakby dzieciństwo było autonomicznym stanem człowieczym, zdolnym do funkcjonowania na własnych prawach. Nie da się określić za pomocą jakiejś ogólnej zasady, gdzie taka granica pomiędzy dzieciństwem a dorosłością przebiegać ma w każdym konkretnym przypadku; zmienia się to często w zależności od wieku, kraju, cywilizacji i poszczególnych jednostek. Jednakże wychowanie, inaczej niż uczenie się, musi mieć przewidywalny kres. W naszej cywilizacji zbiega się on raczej z ukończeniem szkoły pomaturalnej [college] aniżeli z ukończeniem szkoły średniej [high-school], bowiem przygotowanie do zawodu na uniwersytetach i w uczelniach politechnicznych, choć zawsze ma coś wspólnego z wychowaniem, jest jednak samo w sobie pewnego rodzaju specjalizacją. Celem nie jest tam już wprowadzenie młodej osoby w świat jako całość, ale raczej w jego szczegółowy, ograniczony, fragment. Nie można wychowywać nie ucząc zarazem; wychowanie bez uczenia jest puste, w efekcie czego bardzo łatwo zamienia się w moralno-emocjonalną retorykę. Można jednak całkiem łatwo nauczać nie wychowując i można uczyć się do końca swoich dni, nie będąc zarazem wychowywanym. Wszystko to są jednak szczegóły, które rzeczywiście należy zostawić specjalistom i pedagogom.

Tym, co dotyczy nas wszystkich, a zatem nie może być przekazane specjalnej nauce, czyli pedagogice, jest ogólna relacja pomiędzy dorosłymi i dziećmi lub, ujmując rzecz jeszcze dokładniej, nasza postawa wobec faktu, że ludzie rodząc się przychodzą na świat, który w ten sposób ciągle się odnawia. Wychowanie jest dziedziną, w której decydujemy, czy dostatecznie kochamy świat, by przyjąć zań odpowiedzialność, a tym samym uchronić go przed zniszczeniem, które bez odnawiania, bez przybywania nowych i młodych, byłoby nieuniknione. Decydujemy tu również, czy kochamy nasze dzieci na tyle, by nie wypędzać ich z naszego świata i nie zdawać na własne siły — by nie wytrącać im z rąk szansy przedsięwzięcia czegoś nowego, czegoś przez nas nieprzewidzianego, lecz przygotować je zawczasu do zadania odnowy wspólnego świata.

O kryzysie w kulturze i jego społecznej oraz politycznej doniosłości

I

Od przeszło dziesięciu lat obserwujemy wśród intelektualistów wzrost zainteresowania pewnym stosunkowo nowym zjawiskiem, zwanym „kulturą masową". Nazwa ta wywodzi się najwyraźniej z określenia „społeczeństwo masowe", niewiele zresztą starszego, a u podstaw wszelkich dyskusji na ten temat odnajdujemy milczące założenie, że kultura

masowa jest właśnie kulturą społeczeństwa masowego. W krótkiej historii obu tych pojęć szczególną uwagę zwraca fakt, że traktuje się je dzisiaj z całą powagą, choć jeszcze kilka lat temu były to określenia zdecydowanie pejoratywne; wynikało to z przeświadczenia, że społeczeństwo masowe jest zwyrodniałą postacią wspólnoty, a wyrażenie „kultura masowa" zawiera pojęcia ze sobą sprzeczne. Dziś pojęcia kultury masowej i społeczeństwa masowego stały się przedmiotem niezliczonych analiz i programów badawczych, czego głównym skutkiem jest „nadawanie intelektualnego wymiaru rozmaitym kiczom", jak to pokazał Harold Rosenberg. Ta „intelek-tualizacja kiczu" opiera się na założeniu, że społeczeństwo masowe — czy nam się to podoba, czy nie — z pewnością będzie nam towarzyszyć w dającej się przewidzieć przyszłości, a zatem jego „kultury", zwanej „pop kulturą, [nie można] powierzyć pospólstwu'". Powstaje jednak pytanie, czy to, co

Esej pisany w latach sześćdziesiątych. Chodzi tu o „społeczeństwo" w sensie tak zwanego „towarzy-stwa czy „wyższych sfer". Na określenie społeczeństwa w znaczeniu szerszym autorka używa słowa „populacja".

jest prawdziwe dla społeczeństwa masowego, jest również prawdziwe dla kultury masowej, albo, innymi słowy, czy związek między nimi ma taki sam, mutatis mutandis, charakter, jak relacja między dawniejszymi postaciami społeczeństwa i kultury.

Zagadnienie kultury masowej łączy się bowiem z inną znacznie poważniejszą sprawą — chodzi mianowicie o wysoce problematyczną więź między społeczeństwem i kulturą. Wystarczy tylko przypomnieć, że cały pochód sztuki nowożytnej rozpoczął się przecież od gwałtownego buntu artysty przeciwko społeczeństwu jako takiemu* (nie zaś przeciwko nie znanemu jeszcze społeczeństwu masowemu). Powinno nam to uprzytomnić, jak wiele owa więź pozostawiała do życzenia i jak bardzo powierzchowna jest tęsknota za Złotym Wiekiem dobrego, dystyngowanego społeczeństwa, którą spotykamy u większości krytyków kultury masowej. Nostalgia ta jest dziś o wiele bardziej powszechna w Ameryce niż w Europie, a to z tego prostego powodu, że Ameryka, choć aż nadto dobrze obeznana z barbarzyńskim filisterstwem nowobogackich, niewiele wie o równie drażniącym filisterstwie „kulturalnym", charakterystycznym dla społeczeństwa europejskiego, w którym niejednokrotnie panował snobizm na kulturę, a wykształcenie, pozwalające ją oceniać, było sprawą statusu społecznego; brak tego rodzaju doświadczeń w Ameryce może nam wyjaśniać, dlaczego amerykańska literatura i malarstwo zaczęły raptem odgrywać decydującą rolę w rozwoju sztuki współczesnej i wywierają odczuwalny wpływ nawet w krajach, w których awangarda intelektualno-artystyczna nie ukrywa swojego antyamerykańskiego nastawienia. Ma to jednak swoje niefortunne konsekwencje, a

mianowicie takie, że można nie dostrzec lub nie rozumieć symptomatycznego znaczenia głębokiej niechęci, jaką samo słowo „kultura" wywołuje niekiedy właśnie u tych, którzy są jej czołowymi przedstawicielami.

Niezależnie jednak od tego, czy którykolwiek konkretny kraj rzeczywiście przebył wyższe stadia, jakie od zarania epoki

1 Rosenberg pisze o tym w swoim niezwykle inteligentnym eseju pt. Pop Culture Kitsch Criticism, w: The Tradition of the New, New York

nowożytnej przeszło w swym rozwoju społeczeństwo, ze społecznością masową najwyraźniej mamy do czynienia wówczas, gdy "do społeczeństwa wciela się masy"2. A ponieważ społeczeństwo — w sensie osób z „towarzystwa" — obejmowało dawniej tę część populacji, która dysponowała nie tylko dobrami materialnymi, ale i wolnym czasem — czasem poświęcanym „kulturze" — przeto społeczeństwo masowe istotnie wskazuje na pewien nowy stan rzeczy, kiedy to masy zostały tak dalece uwolnione od brzemienia wyczerpującej pracy fizycznej, że i one mają pod dostatkiem wolnego czasu na „kulturę". Dlatego właśnie społeczeństwo masowe i kultura masowa uchodzą za zjawiska wzajemnie powiązane, choć ich wspólnym mianownikiem nie jest masowość, lecz raczej społeczeństwo — w obręb którego zaliczono także masy. Zarówno w sensie historycznym, jak i pojęciowym, społeczeństwo maso-we było poprzedzone przez społeczeństwo jako takie, tyle tylko że nazwa „społeczeństwo" wcale nie jest ogólniejsza niż nazwa „społeczeństwo masowe", bo i jej znaczenie daje się umiejscowić i opisać w kategoriach historycznych. Jest ona co prawda starsza aniżeli pojęcie społeczeństwa masowego, ale nie dawniejsza niż epoka nowożytna. W istocie wszystkie cechy, które psychologia tłumu odkryła w swoim czasie u człowieka masowego, pojawiły się najpierw w tak zwanym „towarzystwie", gdzie nie było mowy o masach w sensie numerycznym. Do cech tych należy osamotnienie jednostki (którego nie można mylić z odrębnością ani z samotnością), nie wykluczające zresztą zdolności adaptacyjnych, ponadto: silna pobudliwość i brak wzorców, upodobanie do konsumpcji połączone z niedezdolnością osądu, a nawet niezdolnością spostrzegania różnic, przede wszystkim zaś egocentryzm oraz owa fatalna alienacja ze świata, którą od czasów Rousseau mylimy z samo-alienacją.

Społeczeństwo dystyngowane, czyli „towarzystwo" — ta-jakie spotykamy w XVIII i XIX stuleciu — wywodziło się prawdopodobnie z europejskich dworów epoki absolutyzmu,

2 Zob. E. Shils, Mass Society and Its Culture, w: „Deadalus" z wiosny 1960 r.: cały ten numer poświęcono kulturze masowej i środkom masowego przekazu.

a zwłaszcza ze społeczności dworu Ludwika XIV, który znakomicie wiedział, w jaki sposób pozbawić politycznego znaczenia szlachtę francuską. Otóż zgromadził on po prostu w Wersalu jej przedstawicieli, przekształcił ich w dworaków i zabawiał rozrywkami w rodzaju intryg, koterii i wiecznych plotek, które musiała rodzić ta nieustająca zabawa. A zatem rzeczywistym zwiastunem powieści, tej na wskroś nowożytnej formy artystycznej, są nie tyle awanturnicze historie o zbójcach i rycerzach, co Pamiętniki Saint-Simona. Sama natomiast powieść najwyraźniej wyprzedziła zarówno rozwój nauk społecznych, jak i psychologii, jako że obie te dziedziny koncentrują się na konfliktach między społeczeństwem a „jednostką". Prawdziwym prekursorern człowieka masowego jest właśnie owa jednostka, zdefiniowana i w rzeczy samej odkryta przez tych, którzy — jak na przykad Roušseau w XVIII czy też John Stuart Mill w XIX stuleciu — wypowiedzieli otwartą wojnę społeczeństwu. Od tej pory opowieść o konflikcie między społeczeństwem a należącymi doń jednostkami powtarzała się raz po raz nie tylko w fikcji, ale i w rzeczywistości. Okazało się, że nowożytna jednostka (z czasem zresztą pozbawiona swych ściśle nowożytnych cech) tworzy integralną część społeczeństwa, przeciwko któremu próbuje się potwierdzić i które zawsze bierze nad nią górę.

Pomiędzy wcześniejszymi stadiami rozwoju społeczeństwa a społeczeństwem masowym istnieje jednak pewna istotna różnica, jeśli idzie o sytuację jednostki. Jak długo bowiem społeczeństwo ograniczało się do pewnych klas populacji, jednostka miała spore szanse na to, by przetrwać jego nacisk. Owe szanse polegały na tym, że w obrębie populacji oprócz „społeczeństwa" istniały jeszcze inne warstwy, stanowiące potencjalne schronienie dla jednostki. Jednym zaś z powodów, dla których pewne jednostki przyłączały się w końcu do partii rewolucyjnych, było odkrycie, że ludzie nie dopuszczeni do społeczeństwa mają takie człowiecze cechy, które od dawna zanikły w samym społeczeństwie. Podobnie jak konflikt mi?' dzy jednostką a społeczeństwem, również i ta sprawa znalazła swe odbicie w powieści — przede wszystkim w formie znane) gloryfikacji robotników i proletariuszy, ale i w bardziej subtelnym wydaniu, przez ukazanie roli homoseksualistów (S

kryzysie w kulturze i jego społecznej... u Prousta) czy Żydów, a więc tych grup, których społeczeństwo nigdy całkiem nie wchłonęło. Fakt, że na przestrzeni XIX i XX wieku rewolucyjny elan zwrócił się przeciwko społeczeństwu o wiele gwałtowniej niż przeciwko państwu i rządom, ma swoją przyczynę nie tylko w dominującej roli, jaką odgrywała wówczas „kwestia socjalna" — w sensie podwójnego przekleństwa nędzy i wyzysku. Wystarczy bowiem, byśmy zrekonstruowali przebieg Rewolucji Francuskiej i przypomnieli, w jak wielkim stopniu samo pojęcie ludu — le peuple — zawdzięczało swoje znaczenie „sercu" (jakby powiedział Rousseau, a także Robespierre) — sercu oburzonemu na zepsucie i hipokryzję salonów. Uprzytomnimy sobie wtedy prawdziwą rolę społeczeństwa w XIX wieku. Rozpaczliwe położenie jednostek w warunkach

społeczeństwa masowego jest w ogromnej mierze spowodowane faktem, że dawne drogi ucieczki są dziś zamknięte, ponieważ społeczeństwo objęło wszystkie warstwy ludności.

Nie będziemy jednak zajmować się tutaj konfliktem pomiędzy jednostką a społeczeństwem, choć warto może zauważyć, że ostatnią prawdziwą indywidualnością w społeczeństwie masowym jest chyba tylko artysta. Przedmiotem naszej troski pozostanie natomiast kultura, a raczej to, co dzieje się w kulturze pod wpływem społeczeństwa z jednej i społeczeństwa masowego z drugiej strony. Dlatego też nasze zainteresowanie postacią artysty będzie dotyczyć nie tyle jego subiektywnej indywidualności, ile faktu, że artysta jest przecież autentycznym twórcą tego rodzaju przedmiotów, które każda cywilizacja zostawia po sobie jako kwintesencję i trwałe świadectwo ducha, który ją ożywił. Otóż tak się złożyło, że to właśnie autorzy tych najwyższych dóbr kulturowych — czyli dzieł sztuki — mieli się zbuntować przeciwko społeczeństwu, a cały rozwój sztuki nowożytnej (który wraz z rozwojem nauki pozostanie zapewne największym osiągnięciem naszej epoki) od początku miał się z owym buntem wiązać. Wszystko to wskazuje, że antagonizm pomiędzy społeczeństwem a kulturą istniał już przed pojawieniem się społeczeństwa masowego.

Oskarżenia, jakie stawiał społeczeństwu artysta (nie mylić rewolucjonistą politycznym), streściły się już stosunkowo wcześnie, bo na progu XVIII stulecia, w jednym słowie,

powtarzanym i reinterpretowanym od tej pory przez kolejne pokolenia. Słowo to brzmiało: filisterstwo. Jego pochodzenie nieco dawniejsze od konkretnego zastosowania, nie jest tu istotne. Po raz pierwszy użyto tego słowa w niemieckim żargonie studenckim w celu odróżnienia studentów od mieszczan, a biblijne skojarzenie z Filistynami wskazywało na przeważającego liczebnie wroga, któremu można wpaść w ręce. Kiedy słowo to zostaje po raz pierwszy użyte jako pojęcie — prawdopodobnie przez niemieckiego pisarza Klemensa von Brentano, który ułożył satyrę na filistra, bepor, in und nach Geschichte — oznacza wówczas mentalność oceniającą wszystko w kategoriach bezpośredniego użytku i „wartości materialnych", a zatem mentalność nie mającą szacunku dla tego rodzaju przedmiotów i zajęć, jakie są domeną kultury i sztuki. Wszystko to brzmi bardzo znajomo również dla nas, a warto odnotować, że w tym dawnym pamflecie Brentana można nawet odnaleźć tak dziś popularne powiedzonko jak squari.

Gdyby jednak chodziło tylko o to — gdyby artyści zarzucali społeczeństwu jedynie brak kultury i lekceważenie sztuki — wówczas zjawisko, którym się tutaj zajmujemy, byłoby znacznie mniej skomplikowane niż jest w rzeczywistości. Z tego samego powodu byłoby zgoła niepojęte, dlaczego sztuka nowożytna zbuntowała się przeciwko „kulturze", zamiast po prostu walczyć otwarcie o swoje własne „kulturalne" interesy. Rzecz w tym, iż zwykłe

filisterstwo, polegające na „niekulturalności" i pospolitości, bardzo prędko ustąpiło miejsca innej fazie rozwojowej, kiedy to społeczeństwo aż nadto zaczęło się troszczyć o wszystkie tak zwane wartości kulturalne i przystąpiło do monopolizowania „kultury" dla swoich własnych celów, takich jak status i prestiż społeczny. Łączyło się to w dużym stopniu z podrzędną pozycją europejskich klas średnich, które zdobywszy odpowiednią ilość dóbr materialnych i wolnego czasu, musiały podjąć mozolną walkę z arystokracją i z jej pogardą dla zwykłego groszoróbstwa.

Czyli sztywniak, zgred, uosobienie skostniałego porządku społecznego. Słowo popularne w latach sześćdziesiątych w kręgach młodzieży amerykańskiej.

W tej walce o pozycję społeczną kultura zaczęła odgrywać bardzo znaczną rolę jako jedna z przyjemniejszych możliwości awansu społecznego i jako środek, dzięki któremu „osoby wykształcone" mogły porzucić regiony zdominowane przez tak zwaną rzeczywistość i wznieść się ponad świat realny, na wyżyny stanowiące rzekomo siedzibę ducha i piękna. To wykorzystywanie sztuki i kultury w charakterze dróg ucieczki od rzeczywistości ma duże znaczenie, nie tylko dlatego, że ukształtowało oblicze kulturalnego i wykształconego filistra, ale i dlatego, że tutaj zapewne należy szukać przyczyn buntu artystów wobec ich nowych protektorów. Artyści wyczuli bowiem, że grozi im wygnanie z rzeczywistości w sferę wytwornej paplaniny, w której ich dzieła utraciłyby wszelką godność. Nie imponował im szacunek społeczeństwa, które zrobiło się tak bardzo „dystyngowane", że na przykład podczas irlandzkiej klęski nieurodzaju ziemniaków nie wypadało zniżać się i nawiązywać do niemiłej rzeczywistości używając słowa „ziemniak", lecz wyrażano się o tym najpopularniejszym z warzyw: „ów korzeń". Ta anegdota zawiera w sobie, niejako w miniaturze, definicję kulturalnego filistra5.

W owym buncie przeciwko społeczeństwu stawką było niewątpliwie coś więcej niż samopoczucie artystów. Szło mianowicie o obiektywny status świata kultury. Ów świat, obejmujący rzeczy dotykalne takie jak księgi, obrazy, rzeźby, budowle i utwory muzyczne, zawiera w sobie całą utrwaloną przeszłość — związaną z krajami, narodami, a wreszcie z samą ludzkością — i daje tej przeszłości świadectwo. Dlatego też jedynym pozasocjalnym i autentycznym kryterium oceny tych specyficznych przedmiotów jest ich względna trwałość, a może nawet nieśmiertelność. Tylko to, co przetrwa wieki, może pretendować do rangi przedmiotu kultury. Problem w tym, że kiedy te nieśmiertelne dzieła przeszłości stały się tylko okazją do podkreślenia społecznego i indywidualnego wyrafinowania oraz związanej z nim pozycji, utraciły wówczas swą najważniejszą i najbardziej pierwotną jakość, która polega na urzekaniu czytelnika czy widza i przenoszeniu go przez stulecia. Samo

Historyjkę tę zawdzięczam pracy G. M. Younga Victorian England. Portrait of an Age, New York 1954.

słowo „kultura" stało się podejrzane właśnie dlatego, że kojarzyło się z „dążeniem do perfekcji", które dla Matthew Arnolda było tym samym, co „dążenie do słodyczy i światła". Otóż z błędnym podejściem do wielkich dzieł sztuki mamy do czynienia zarówno wtedy, gdy służą one komuś do samokształcenia lub samodoskonalenia, jak i wówczas, gdy służą jakimkolwiek innym celom. Oglądanie obrazu po to, żeby udoskonalić własną wiedzę na temat danej epoki, może być równie użyteczne i „praktyczne" jak wykorzystanie go do zasłonięcia dziury w ścianie. W obu przypadkach dzieło sztuki staje się służebne wobec pewnych dalszych celów. Wszystko jest w porządku, dopóki zachowujemy świadomość, że takie podejście, uzasadnione lub nieuzasadnione, nie jest właściwym sposobem obcowania ze sztuką. Kłopot z wykształconym filistrem nie polegał na tym, że sięgał on po klasykę, ale że robił to powodowany ukrytym zamiarem samodoskonalenia, zgoła nieświadom faktu, iż Szekspir czy Platon mogliby mu powiedzieć coś więcej ponad to, jak zdobyć wykształcenie. Taki filister chronił się w regiony „czystej poezji" po to, by uciec od rzeczywistości swego życia (na przykład od tak „prozaicznych" spraw jak nieurodzaj na ziemniaki) lub żeby spoglądać nań poprzez zasłonę utkaną ze „słodyczy i światła".

Wszyscy znamy żałosne produkcje artystyczne, inspirowane przez opisaną wyżej postawę i stanowiące dla niej pożywkę; mówię o dziewiętnastowiecznym kiczu. Właściwy mu brak poczucia formy i stylu (historycznie tak bardzo frapujący) jest jednym ze skutków oderwania sztuki od rzeczywistości. Do zdumiewającego odrodzenia twórczych możliwości sztuki w naszym własnym stuleciu i do mniej może widocznego, choć nie mniej istotnego wskrzeszenia wielkości dawnych wieków doszło dopiero wówczas, gdy „lepsze" społeczeństwo utraciło swój monopol na kulturę, wraz z dominującą pozycją w całej populacji. To, co się działo wcześniej i czemu narodziny sztuki współczesnej nie od razu położyły kres, polegało w gruncie rzeczy na dezintegracji kultury, której „trwałymi pomnikami — w postaci neoklasycznych, neogotyckich i neorenesansowych budowli — jest usiana cała Europa. Na skutek owej dezintegracji kultura — bardziej nawet niż inne dziedziny — stała się czymś, co już wtedy zaczęto nazywać „wartością

czyli społecznym towarem, który może krążyć w obiegu i podlegać wymianie na wszelkie inne rodzaje wartości społecznych czy indywidualnych.

Innymi słowy, najpierw było tak, że filister lekceważył wytwory kultury jako bezużyteczne. Później natomiast „kulturalny" filister zagarnął je jako środek płatniczy, dzięki któremu mógł sobie kupić lepszą pozycję w społeczeństwie albo zdobyć wyższe uznanie w swoich własnych oczach (to znaczy wyższe od tego, na jakie we własnej

opinii zasługiwał z natury od urodzenia). Tego rodzaju proces powodował, że wartości kulturalne traktowano na podobieństwo wszelkich innych wartości. Były więc one tym, czym wartości są zawsze, czyli wartościami wymiennymi. Przechodząc z ręki do ręki wycierały się jak stare monety, tracąc pewną jakość, która pierwotnie przysługuje wszystkim wytworom kultury, czyli zdolność zatrzymywania na sobie naszej uwagi i poruszania naszych uczuć. Kiedy już doszło do tej utraty, zaczęto mówić o „dewaluacji wartości", natomiast kres całego procesu nadszedł wraz z „wyprzedażą wartości" (Ausperkauf der Werte). Tak działo się w latach dwudziestych i trzydziestych w Niemczech, a w czterdziestych i pięćdziesiątych we Francji, kiedy to wszystkie „wartości" kulturalne i moralne poszły na sprzedaż. Od tamtej pory kulturalne filisterstwo jest w Europie sprawą przeszłości. I choć w owej „wyprzedaży wartości" można widzieć smutny koniec tradycji Zachodu, to nadal nie wiadomo, co jest trudniejsze: czy odkrywanie wielkich autorów przeszłości bez pomocy tradycji, czy też chronienie ich przed bredniami kulturalnych filistrów. Zwłaszcza że troska o przeszłość obywająca się bez pomocy tradycji (a często nawet sprzeczna z tradycyjnymi wzorcami i interpretacjami) pozostaje wspólną troską całej zachodniej cywilizacji. Pod względem intelektualnym — choć nie pod względem społecznym -— Ameryka i Europa są bowiem w podobnej sytuacji: oto nić tradycji uległa zerwaniu i musimy odkrywać przeszłość samodzielnie, to znaczy czytać jej autorów tak, jakby ich jeszcze nikt nigdy nie czytał. Pod tym zresztą względem społeczeństwo masowe budzi o wiele mniej obaw niż społeczeństwo „wykształcone". Podejrzewam bowiem, że takie samodzielne odczytywanie przeszłości nie było obce dziewiętnastowiecznej

Ameryce właśnie dlatego, że wciąż jeszcze pozostawała tą „pozbawioną historii dziczą", od której odwracało się tak wielu pisarzy i artystów. I dopiero dzięki Whitmanowi i Melville'owi poezja i proza amerykańska znalazły dla siebie mocne oparcie. Byłby to więc prawdziwy pech, gdyby dylematy i rozterki masowej kultury i społeczeństwa masowego miały zrodzić jakąś zupełnie nieuzasadnioną i jałową tęsknotę za czymś wcale nie lepszym, a tylko trochę bardziej staroświeckim.

Główną bodaj różnicę między społeczeństwem a społeczeństwem masowym stanowi to, że społeczeństwo pożądało kultury, że podnosiło bądź obniżało jej wytwory do poziomu towarów społecznych, że używało i nadużywało ich do swoich egoistycznych celów — ale ich nie „konsumowało". Wytwory te nawet w najbardziej zniekształconej postaci pozostawały przecież przedmiotami i zachowywały pewien obiektywny charakter; zmieniały się w stertę śmieci, ale nie znikały. Natomiast społeczeństwo masowe nie pragnie kultury, lecz rozrywki, a towary oferowane przez przemysł rozrywkowy są przez to społeczeństwo konsumowane, dosłownie, tak jak wszelkie inne dobra spożywcze.

Produkty służące rozrywce służą życiowemu procesowi społeczeństwa, choć nie muszą być równie niezbędne do życia jak chleb i mięso. Służą one, jak mówi znana formuła, do zabicia czasu, a ten nadmiar czasu, który sobie skracamy dzięki rozrywce, nie jest wcale czasem wolnym w ścisłym sensie tego słowa — a więc czasem, w którym jesteśmy wolni od wszystkich trosk i czynności wymuszonych przez procesy biologiczne i dlatego wolni do świata i jego kultury. Jest to raczej nadwyżka czasu, który nadal pozostaje czasem biologicznym; nadwyżka powstała po odliczeniu czasu na pracę i sen. Ten nadmiar czasu, który ma zapełnić rozrywka, stanowi wyłom w biologicznie uwarunkowanym cyklu pracy — w „metabolizmie pomiędzy człowiekiem a przyrodą", jak mawiał Marks.

W warunkach współczesnych ów wyłom stale się powiększa. Coraz więcej jest wolnych chwil, które trzeba wypełnić rozrywką, ale ten ogromny wzrost czasu dodatkowego nie zmienia charakteru owego czasu. Rozrywka, podobnie jak praca i sen, jest w nieodwołalny sposób częścią biologicznego procesu życia. A życie biologiczne — bez względu na to, czy ma postać pracy, odpoczynku, konsumpcji, czy też biernego odbioru rozrywki — zawsze pozostaje metabolizmem, któremu rzeczy dostarczają pokarmu. Towary oferowane przez przemysł rozrywkowy nie są „rzeczami" w sensie wytworów kultury. Godność tych ostatnich mierzy się bowiem ich zdolnością do stawienia czoła procesowi życiowemu, przynależą one na trwałe do świata. Towarów natomiast nie można oceniać wedle tych wzorców. Nie są one również „wartościami" istniejącymi ze względu na swą użyteczność i wymienialność. Towary są po prostu dobrami konsumpcyjnymi, przeznaczonymi do spożycia tak jak wszelkie inne dobra tego rodzaju.

Nie darmo zatem panis et circenses idą zawsze w parze. Obydwa bowiem są niezbędne do życia, do jego zachowania i odnawiania. Obydwa znikają w trakcie procesu życiowego, w związku z czym trzeba je produkować i udostępniać wciąż na nowo, ażeby ów proces nie ustał całkowicie. Kryteria, podług których powinno się oceniać dobra w rodzaju panis et circenses, to świeżość i nowość. Dziś stosujemy je również przy ocenie dziel kultury i sztuki, które mają przecież pozostać na świecie nawet wówczas, gdy my go opuścimy. I właśnie stosowanie takich kryteriów wskazuje najwyraźniej, jak dalece potrzeba rozrywki zaczyna zagrażać światu kultury. Jednakże prawdziwe niebezpieczeństwo nie zagraża kulturze ze strony społeczeństwa masowego ani też ze strony przemysłu rozrywkowego, który odpowiada na jego potrzeby. Przeciwnie, społeczeństwo masowe, jako że nie pożąda kultury, lecz jedynie rozrywki, stanowi prawdopodobnie dla kultury mniejszą groźbę aniżeli filistrze z „wyższych sfer". W końcu pomimo częstego utyskiwania ze strony artystów i intelektualistów, którzy nie zawsze chyba potrafią się odnaleźć w hałaśliwej pustce masowej rozrywki, to właśnie sztuka i nauki ścisłe przeżywają dziś swój nieustający rozkwit (w przeciwieństwie do wszelkich spraw politycznych). W każdym razie dopóki przemysł rozrywkowy wytwarza swoje własne dobra konsumpcyjne, nie możemy jego produktów ganić za nietrwałość bardziej niż w przypadku przemysłu piekarniczego, którego i wytwory muszą być skonsumowane natychmiast po wypro-

dukowaniu, jeśli nie mają ulec zepsuciu. Lekceważenie rozrywki i zabawy jako tego, co nie może prowadzić do żadnej „wartości", było zawsze znamieniem wykształconego filisterstwa. A przecież wszyscy potrzebujemy rozrywki i zabawy w takiej czy innej formie, bo wszyscy podlegamy wielkiemu cyklowi życia. I byłaby to czysta hipokryzja albo snobizm, gdybyśmy zaprzeczali temu, że bawią nas dokładnie te same rzeczy, które dostarczają rozrywki tysiącom naszych bliźnich. Jeśli idzie o przetrwanie kultury, to z pewnością jest ona w mniejszym stopniu zagrożona przez ludzi, którzy wypełniają sobie wolny czas rozrywką, aniżeli przez tych, którzy w pośpiechu gromadzą jakieś „pouczające" gadżety, ażeby poprawić swoją pozycję społeczną. Jeśli zaś idzie o twórczość artystyczną, to oparcie się niewybrednym pokusom masowej kultury, a także uniknięcie ogłupiającego zgiełku społeczeństwa masowego nie przysporzy chyba artystom większych trudności aniżeli stawienie czoła wyrafinowanym pokusom „lepszego" społeczeństwa i zakamuflowanym bredniom powtarzanym wśród kulturalnych snobów.

Nie jest to niestety taka prosta sprawa. Przemysł rozrywkowy staje wobec gargantuicznych apetytów, a ponieważ za sprawą konsumpcji jego „wyroby" stale znikają, przeto musi on dostarczać coraz to nowszych towarów. To zaś zmusza łudzi produkujących dla potrzeb mass-mediów do nieustannego przeglądania inwentarza dawnej i współczesnej kultury w nadziei odnalezienia odpowiedniego „materiału". Co gorsza, ów materiał nie może być podany społeczeństwu w swej oryginalnej postaci. Trzeba go tak przeobrazić, ażeby służył rozrywce. Trzeba go tak spreparować, żeby łatwo dał się strawić.

Kultura masowa pojawia się w momencie, gdy społeczeństwo masowe zagarnia wytwory kultury. Niebezpieczeństwo polega tu na tym, że życiowy proces społeczeństwa (który na podobieństwo wszelkich procesów biologicznych łapczywie wciąga wszystko w cykl swego metabolizmu) dosłownie konsumuje, pochłania i niszczy te wytwory. Nie myślę tu oczywiście o masowym rozpowszechnianiu kultury. Kiedy tanie książki czy reprodukcje obrazów rzuca się na rynek w ogromnych nakładach, nie narusza to jeszcze natury omawianych

obiektów. Ulega ona natomiast skażeniu, kiedy wytwory kultury padają ofiarą przeróbek: pisane na nowo, adaptowane i sprowadzane w formie reprodukcji lub „ekranizacji" do poziomu kiczu. Kultura wcale się wówczas nie upowszechnia wśród mas, lecz ulega zniszczeniu dla potrzeb rozrywki. Nie jest to zatem dezintegracja, lecz destrukcja, a ludzie

aktywnie uczestniczący w tym procesie to nie kompozytorzy z Tin Pan Alley*, lecz specjalny typ intelektualistów, zawsze świetnie oczytanych i au courant, których jedyna funkcja polega na organizowaniu, popularyzowaniu i przekształcaniu wytworów kultury po to, by wmówić masom, że Hamlet potrafi być równie zabawny jak My Fair Lady, a przy tym może być i trochę pouczający. Istnieje znaczna liczba wielkich, dawnych autorów, którzy przetrwali stulecia zapomnienia i lekceważenia. Należy jednak wątpić, czy zdołaliby przetrwać „rozrywkową" wersję tego, co mieli do powiedzenia.

Kultura wiąże się z przedmiotami i jest zjawiskiem należącym do sfery świata; rozrywka natomiast wiąże się ze zbiorowościami ludzkimi i jest zjawiskiem należącym do sfery życia. Dany przedmiot należy do kultury, o ile potrafi przetrwać w czasie. Jego trwałość jest dokładnym przeciwieństwem jego funkcjonalności, która sprawia, że przedmiot stale znika ze świata zjawisk na skutek tego, że jest używany i podlega zużyciu. Wielkim użytkownikiem i konsumentem rzeczy jest samo życie — życie jednostki i życie społeczeństwa jako całości. Życie jest obojętne wobec rzeczowego charakteru danego przedmiotu; wymaga, aby każda rzecz była funkcjonalna, czyli zaspokajała jakieś potrzeby. Kultura podlega zagrożeniu, kiedy wszystkie przedmioty i rzeczy — stworzone bądź w przeszłości, bądź w chwili obecnej, a należące do sfery świata — traktuje się jak zwykłe funkcje życiowego procesu społeczeństwa, tak jakby istniały one tylko po to, aby spełniać jakieś potrzeby (przy czym w myśl takiej funkcjonalizacji właściwie nie gra roli, czy są to potrzeby wysokiego, czy niskiego rzędu). To, że sztuka musi być funkcjonalna, że

* Tin Pan Alley — dzielnica amerykańskiego miasta, zwłaszcza w Nowym Jorku, gdzie prezentuje się najpopularniejsze przeboje muzyczne, tu: kompozytorzy przebojów.

kościoły spełniają religijne potrzeby społeczeństwa, że malarz tworzy obraz z potrzeby wyrażenia samego siebie, a odbiorca ogląda go, aby zaspokoić pragnienie samodoskonalenia — wszystkie te pomysły tak niewiele mają wspólnego ze sztuką i tak bardzo są nowe pod względem historycznym, że chciałoby się je po prostu odrzucić jako formę nowożytnych przesądów. Kościoły budowano przecież ad maiorem gloriam Dei i choć jako pomieszczenia służyły oczywiście potrzebom wspólnoty, to ich kunsztownego piękna nigdy się nie da wyjaśnić wskazując na owe potrzeby, które równie dobrze mogłaby zaspokoić jakakolwiek bliżej nieokreślona budowla. Piękno katedr przekraczało wszelkie potrzeby i dzięki temu budowle te przetrwały przez wieki. Ale choć piękno — zarówno katedr, jak i niektórych budowli świeckich — przekształca potrzeby i funkcje, nigdy nie przekracza ono świata, nawet wtedy, gdy treść danego dzieła jest akurat religijna. Przeciwnie, to właśnie samo piękno sztuki sakralnej przekracza

religijne i pozaświatowe treści i wkracza w dotykalną, światową rzeczywistość. W tym - sensie każda sztuka jest świecka, a wyróżnikiem sztuki sakralnej jest jedynie fakt, że „sekularyzuje" ona (a więc „reifikuje" i przekształca w „obiektywne", światowe zjawisko) to, co przedtem istniało poza światem. Nie jest przy tym istotne, czy owo „poza" umieścimy w transcendentnych zaświatach (jak każe tradycyjna religia), czy w najtajniejszych zakamarkach ludzkiego serca (zgodnie z tendencją nowożytną).

Każda rzecz — czy będzie to przedmiot użytkowy, artykuł spożywczy, czy też dzieło sztuki — ma pewien kształt, poprzez który pojawia się w świecie. I tylko w tej mierze, w jakiej coś posiada kształt, możemy powiedzieć, że to coś jest w ogóle rzeczą. Wśród przedmiotów, które nie występują w naturze, a tylko w świecie stworzonym przez człowieka, wyróżniamy przedmioty użytkowe i dzieła sztuki. Jedne i drugie odznaczają się pewną permanencją, która począwszy od zwykłej trwałości sięga aż po potencjalną nieśmiertelność w przypadku dzieł sztuki. Jako takie, przedmioty użytkowe i dzieła sztuki odróżniają się z jednej strony od dóbr konsumpcyjnych, z drugiej zas od „wytworów" działania, takich jak wydarzenia, czyny i słowa. Co do dóbr konsumpcyjnych, ich trwanie w świecie

nieznacznie tylko przekracza czas konieczny do ich wyprodukowania, natomiast „wytwory" działania są same w sobie tak bardzo ulotne, że nie przetrwałyby dnia ani godziny, w której pojawiły się w świecie, gdyby nie znalazły dla siebie jakiegoś schronienia — przede wszystkim w ludzkiej pamięci (która układa o nich opowieści), a także w zdolności człowieka do przekształcania świata. Tak więc z punktu widzenia samej tylko długotrwałości, dzieła sztuki najwyraźniej górują nad wszystkimi innymi przedmiotami. A ponieważ pozostają w świecie dłużej niż cokolwiek innego, przeto są najbardziej światowymi ze wszystkich rzeczy. Poza tym stanowią one wyjątkową grupę przedmiotów nie posiadających żadnych funkcji w życiowym procesie społeczeństwa. Ściśle biorąc, tworzy się je nie dla ludzi, lecz dla świata, który ma przetrwać żywot śmiertelnych istot, przypływy i odpływy kolejnych pokoleń. Dzieła sztuki nie tylko nie podlegają konsumpcji (jak artykuły spożywcze) ani zużyciu (na podobieństwo przedmiotów użytkowych). Są rozmyślnie odsunięte od procesów konsumpcji i użytku oraz starannie oddzielone od sfery konieczności, której podlega ludzkie życie. To odsunięcie może się dokonać na bardzo wiele sposobów i tylko tam, gdzie do niego doszło, naprawdę pojawia się kultura we właściwym sensie tego słowa.

Nie chodzi tu o to, czy światowość — a więc zdolność kształtowania i tworzenia świata — jest integralną częścią ludzkiej „natury". Wiemy przecież o istnieniu całych narodów pozbawionych świata, znamy też obywających się bez niego ludzi. Samo ludzkie życie potrzebuje świata tylko w tej mierze, w jakiej potrzebuje domu na ziemi, ażeby

pozostać tutaj chwilę dłużej. Z pewnością wszelkie zabiegi mające dostarczyć ludziom schronienia i dachu nad głową (jak choćby rozbijanie namiotów przez plemiona wędrowne) mogą przynieść poczucie chwilowego zadomowienia. Ale nie znaczy to bynajmniej, że takie zabiegi mogą zrodzić świat, nie mówiąc już o kulturze. Ziemski dom staje się światem we właściwym Sensie tego słowa dopiero wtedy, gdy całość wytworzonych rzeczy jest tak zorganizowana, że potrafi się oprzeć zachłannemu procesowi życia zamieszkujących ów dom ludzi i w ten sposób przetrwać ich istnienie. Tylko tam, gdzie osiągnięto ten

rodzaj przetrwania, mówimy o kulturze. I tylko tam, gdzie stajemy wobec rzeczy, które istnieją niezależnie od wszelkich utylitarno-funkcjonalnych odniesień i których jakość pozostaje zawsze taka sama, możemy mówić o dziełach sztuki.

Z powyższych powodów jakakolwiek dyskusja o kulturze musi w ten czy inny sposób wyjść od fenomenu sztuki. Rzeczowy charakter wszystkich otaczających nas przedmiotów polega na tym, że posiadają one kształt, poprzez który w ogóle się pojawiają. Ale tylko dzieła sztuki tworzy się wyłącznie po to, żeby się pojawiły. Właściwym kryterium służącym do oceny tego, co się pojawia, jest piękno. Gdybyśmy chcieli oceniać rzeczy, nawet zwykłe przedmioty użytkowe, wyłącznie w aspekcie ich wartości utylitarnej, bez uwzględnienia ich wyglądu — a więc bez uwzględnienia tego, czy są piękne, brzydkie itp. — musielibyśmy sobie wykłuć oczy. Aby jednak wiedzieć jak coś wygląda, musimy mieć, wpierw sposobność ustalenia pewnego dystansu pomiędzynami a przedmiotem. A im ważniejszy jest sam wygląd rzeczy, tym większego potrzebujemy dystansu, aby ów wygląd należycie ocenić. Uzyskanie takiego dystansu staje się możliwe dopiero wówczas, gdy potrafimy zapomnieć o sobie samych, o troskach, potrzebach i naciskach naszego życia — żebyśmy nie rzucali się łapczywie na to, co podziwiamy, lecz pozostawiali przedmiot naszego podziwu takim jakim on jest w jego zjawiskowości. Tego rodzaju postawę bezinteresownego upodobania (uninteressiertes Wohl-gefallen w terminologii Kanta) można osiągnąć tylko wtedy, kiedy potrzeby żywego organizmu są już zaspokojone, a ludzie, uwolnieni od biologicznych konieczności, mogą być wolni dla świata.

Problem ze społeczeństwem w jego początkowych stadiach polegał na tym, że ludzie z „towarzystwa", nawet wówczas, gdy osiągali wyzwolenie od konieczności biologicznych, nie umieli się uwolnić od trosk, które w ogromnej mierze dotyczyły ich samych, bo wiązały się z pozycją społeczną i z odzwierciedleniem tej pozycji przez ich jednostkowe „ja", nie miały natomiast żadnego związku z obiektywnie istniejącym światem przedmiotów. Jeszcze poważniejszy chyba problem nastręcza w swojej epoce

społeczeństwo masowe, nie z powodu samych mas, a dlatego, że jest to społeczeństwo konsumentów. Tutaj

nie poświęca się już wolnego czasu na samodoskonalenie czy zdobywanie prestiżu, lecz na coraz obfitszą konsumpcję i coraz większą ilość rozrywki. Energia witalna, nie rozpraszana już przez trud i znój pracującego ciała, musi być spożytkowana w procesie konsumpcji, a ponieważ nie ma pod ręką aż takiej ilości dóbr konsumpcyjnych żeby zaspokoić rosnące apetyty procesu życiowego, przeto jest tak, jakby samo życie sięgało po rzeczy, które nigdy nie były dlań przeznaczone. Rezultatem tego nie jest oczywiście kultura masowa (która, ściśle rzecz biorąc, nie istnieje), lecz masowa rozrywka, żerująca na wytworach kultury, należących przecież do świata. Wierzyć, że społeczeństwo masowe wraz z upływem czasu i zdobyciem lepszego wykształcenia stanie się bardziej „kulturalne", to moim zdaniem fatalny błąd. Społeczeństwo konsumentów po prostu nie może wiedzieć, w jaki sposób należy się troszczyć o świat i o rzeczy, należące wyłącznie do zjawiskowej przestrzeni świata. Zasadnicza bowiem postawa tego społeczeństwa względem jakichkolwiek przedmiotów — a mianowicie postawa konsumpcyjna — jest równoznaczna z powszechny zniszczeniem.

II

Powiedziałam wcześniej, że dyskusja na temat kultury musi wyjść od fenomenu sztuki, ponieważ dzieła sztuki są wy-tworami kultury par excellence. Choć jednak kultura i sztuka są ze sobą blisko związane, nie są bynajmniej tym samym. Różnica między nimi nie była zbyt istotna, dopóki chodziło nam tylko o to, co dzieje się z kulturą pod wpływem „dystyngowanego" i „masowego" społeczeństwa; nabiera ona jednak znaczenia gdy pytamy, czym jest kultura i co ją wiąże ze światem spraw politycznych.

Nazwa i pojęcie kultury są pochodzenia rzymskiego. „Kultura" wywodzi się mianowicie z colere — czyli uprawiać, doglądać, dbać, pielęgnować i chronić — i odnosi się pierwotnie do związku człowieka z przyrodą, polegającego na tym, że człowiek uprawia i pielęgnuje naturę, aż stanie się ona miejscem, w którym mógłby zamieszkać. Jako takie, słowo to

wskazuje na pełną miłości troskę i stanowi zdecydowane przeciwieństwo wszelkich prób podporządkowania natury panowaniu człowieka4. Dlatego zresztą „kultura" odnosi się nie tylko do uprawy ziemi, ale może również oznaczać „kult" bogów, czyli dbałość o to, co w gruncie rzeczy do nich należy. Wydaje się, że pierwszym, który użył słowa „kultura" w odniesieniu do spraw umysłu i ducha, był Cyceron. Mówi on o excolere animum i o cultura animi w takim samym sensie, w jakim i my mówimy dziś o kulturze osobistej. Tylko że my nie jesteśmy już świadomi całej metaforycznej treści tego wyrażenia'. Jeśli bowiem idzie o rzymskie rozumienie słowa „kultura", to jego sednem jest zawsze więź kultury z naturą. Kultura oznacza pierwotnie agrokulturę; tę zaś darzono w Rzymie ogromnym szacunkiem, w przeciwieństwie do sztuk poetyckich i wytwórczych. I nawet cycerońska cultura animi — stanowiąca rezultat uprawiania filozofii i pomyślana prawdopodobnie jako tłumaczenie greckiej paideia6 — oznaczała dokładne przeciwieństwo tworzenia dzieł sztuki. Pojęcie kultury pojawiło się przecież pierwotnie pośród ludu zdecydowanie rolniczego, toteż artystyczne skojarzenia, jakie mogła budzić sama ta nazwa, dotyczyły niesłychanie bliskiej więzi Latynów z naturą, ukształtowaną przez słynny krajobraz Italii. Zdaniem Rzymian, sztuka miała powstawać równie naturalnie jak krajobraz. Jej powinnością było pielęgnowanie natury, a źródło

4 Na temat etymologicznych źródeł i zastosowania tego słowa w łacinie zob. poza Thesaurus linguae latinae, A. Walcie, Lateinisches Etymologiscbes Worterbuch, 1938 i A. Emout, A. Meillet, Dictionnaire etymologiaue de la langue latine. Histoire des mots, Paris 1932. Co do dziejów samego słowa i związanego z nim pojęcia — od czasów starożytnych — zob. Joseph Niedermann, Kultur-Werden und Wandlun-gen des Begriffes und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Her der, w: Biblio teca dell' Archivum Romanum, Firenze 1941, tom, 28.

5 Cyceron, w Rozmowach tuskulańskich II, 13, wyraźnie powiada, że dusza, podobnie jak pole, nie może być urodzajna bez uprawy, P° czym oświadcza: Cultura autem animi philosophia est — „uprawą duszy zaś jest filozofia". (Tłumaczenie polskie wg: Cyceron, Pisma filozoficzne, przeł. Wiktor Kornatowski, Warszawa 1961).

6 Takiego zdania jest Werner Jaeger, zob. jego Antike, Berlin 1928' tom IV.

wszelkiej poezji upatrywano w „pieśni, którą liście śpiewają sobie nawzajem w zielonej samotni lasów"7. Pomimo całej poetyczności tej idei jest jednak mało prawdopodobne, by miała ona kiedykolwiek zrodzić wielką sztukę. Mentalność ogrodników sztuki raczej nie tworzy.

Wielka sztuka i poezja rzymska zaistniały pod wpływem dziedzictwa greckiego. Rzymianie jednak, w przeciwieństwie do samych Greków, wiedzieli jak zadbać o to dziedzictwo. Brak greckiego odpowiednika dla rzymskiego pojęcia kultury jest wynikiem tego, że w cywilizacji greckiej rolę przewodnią odgrywały sztuki wytwórcze. I podczas gdy Rzymianie byli skłonni nawet sztukę uważać za odmianę agrokultury, to Grecy także i uprawę roli traktowali jak integralną część wytwarzania, ponieważ należała ona do tych chytrych i przemyślnych środków „technicznych", z pomocą których człowiek — najbardziej zdumiewająca istota na Ziemi — oswaja i porządkuje przyrodę. To, co dla nas samych, pozostających pod urokiem rzymskiego dziedzictwa, uchodzi za najbardziej naturalną i najłagodniejszą ze wszystkich ludzkich czynności: to znaczy uprawianie roli, dla Greków stanowiło śmiałe, wręcz bezczelne przedsięwzięcie, w wyniku którego ziemia, niewyczerpana i niestrudzona, doznaje niepokoju i gwałtu8. Grecy nie wiedzieli czym jest kultura, ponieważ nie „uprawiali" natury, lecz raczej wydzierali z łona ziemi płody, które bogowie ukryli tam przed człowiekiem (Hezjod). Wiąże się to także z faktem, że wielki szacunek Rzymian dla dziedzictwa przeszłości jako takiej (a owemu szacunkowi zawdzięczamy przecież nie tylko ocalenie schedy greckiej, lecz samą ciągłość naszej tradycji) był Grekom zupełnie obcy. Oba te znaczenia razem wzięte — a więc kultura jako przekształcenie natury w miejsce, gdzie może zamieszkać człowiek, i kultura w sensie troski o monumenty przeszłości — także i dziś określają treść i znaczenie tego, co mamy na myśli, mówiąc o kulturze. Jednakże te ściśle rzymskie pierwiastki nie wyczerpują jeszcze sensu słowa „kultura". Nawet cycerońska cultura animi mówi przecież o czymś w rodzaju gustu i smaku, ogólnie:

7 Zob. Mommsen, Rbmiscbe Geschichte, księga I, rozdz. 14. 8 Zob. słynną kwestię chóru w Antygonie, 332 nn:

o wrażliwości na piękno, i to nie u tych, którzy tworzą piękne rzeczy — a więc nie u artystów — lecz u odbiorców, czyli osób, które obcują z pięknymi rzeczami. Takie zaś umiłowanie piękna rozwinęło się oczywiście w Grecji w stopniu nadzwyczajnym. W tym sensie przez kulturę rozumiemy postawę czy lepiej: określony cywilizacyjnie stosunek wobec najmniej użytecznych i najbardziej światowych ze wszystkich rzeczy — a są to dzieła między innymi artystów, poetów, muzyków i filozofów. Jeśli więc przez kulturę będziemy rozumieć sposób obcowania człowieka z rzeczami należącymi do świata, wówczas możemy się pokusić o uchwycenie istoty kultury greckiej (jako czegoś odmiennego od greckiej sztuki) dzięki przypomnieniu jednego z często cytowanych powiedzeń, przypisywanych Peryklesowi. Podaje je Tukidydes, a brzmi ono następująco: ???????????? ??? ???' ????????? ??? ???????????? ???? ????????9.

Zdanie to, pozornie proste, w istocie jest prawie niemożliwe do przełożenia. To, co my sami uważamy za pewne stany lub jakości — takie jak miłość piękna czy miłość mądrości (zwana filozofią) — zostało tu przedstawione jako pewna aktywność; tak jakby „umiłowanie pięknych rzeczy" wymagało nie mniejszej aktywności niż ich stworzenie. Poza tym nasz przekład tego rodzaju jakościowych określeń jak ????????, czyli „trafność" i ???????, czyli „zniewieściałość", nie odzwierciedla faktu, że oba te pojęcia były pojęciami ściśle politycznymi. I tak „zniewieściałość" oznaczała przywarę barbarzyńcy, „trafność" zaś — cnotę człowieka, który wie, jak działać. Perykles mówi zatem coś takiego — „Miłujemy piękno w granicach politycznego osądu i filozofujemy, unikając barbarzyńskiej wady zniewieściałości".

Kiedy zaczyna do nas docierać znaczenie tych słów (które tak trudno uwolnić od stereotypowych przekładów), pojawia się jeszcze więcej powodów do zdumienia. Przede wszystkim mówi się tutaj wyraźnie, że tym, co wyznaczało granice umiłowania piękna i mądrości, była polis, czyli dziedzina

9 Tukidydes, Wojna peloponeska, II, 40, Warszawa 1977. W polskim tłumaczeniu Kazimierza Kumanieckiego zdanie to brzmi: „Kochamy bowiem piękno, ale z prostotą, kochamy wiedzę, ale bez zniewieściałości".

polityki. A ponieważ wiemy, że zdaniem Greków o różnicy pomiędzy nimi samymi a barbarzyńcami nie przesądzały osiągnięcia artystyczne, lecz właśnie polis i „polityka", przeto musimy dojść do wniosku, że ta różnica była również różnicą "kulturalną" i dotyczyła sposobu obcowania z przedmiotami "kultury". Polegała ona na odmiennej postawie względem piękna i mądrości, które można było kochać jedynie w granicach wytyczonych przez instytucję polis. Innymi słowy, tym, co decydowało o barbarzyństwie, był pewien rodzaj „przerafinowania", niezróżnicowana wrażliwość, która nie wiedziała, co wybierać — nie zaś żaden prymitywny brak kultury, tak jak my to rozumiemy, ani też żadna szczególna jakość samych tworów kultury. Jeszcze bardziej chyba zdumiewa nas fakt, że brak męskości, a więc zniewieściałość, którą zazwyczaj kojarzymy z nadmierną miłością piękna, czyli z estetyzmem, jest tutaj wymieniony jako swoiste zagrożenie dla filozofii. Natomiast wiedzę o trafności czy, jak mówimy: zdolność osądu, którą my sami zaliczylibyśmy raczej do filozofii (bo przecież musi ona wiedzieć, jak „utrafić" w prawdę), uznano tutaj za niezbędną dla obcowania z pięknem.

Czy to możliwe, by filozofia w greckim sensie słowa — poczynająca się ze „zdziwienia" (?????????), a kończąca (przynajmniej u Platona i Arystotelesa) bezsłownym ogarnięciem jakiejś prawdy — miała w większym stopniu prowadzić do braku aktywności niż

umiłowanie piękna? Czy to możliwe, z drugiej strony, że miłość piękna pozostaje barbarzyńska, jeśli nie towarzyszy jej ????????, czyli zdolność właściwego osądzania, rozeznawania i różnicowania, krótko mówiąc: zdolność — zagadkowa i źle zdefiniowana — którą powszechnie nazywamy smakiem? I wreszcie, czy może tak być, że prawdziwe umiłowanie piękna i właściwy rodzaj obcowania z pięknymi rzeczami — czyli owa cultura animi, która usposabia człowieka do dbałości o rzeczy tego świata,

którą Cyceron w przeciwieństwie do Greków przypisywał filozofii — ma coś wspólnego z polityką?

Żeby zrozumieć problemy postawione w tych pytaniach, trzeba pamiętać, że kultura i sztuka nie są tym samym.

Z pewnością zachowamy świadomość istniejącej między nimi różnicy, jeśli przypomnimy sobie, że w starożytnej Grecji ci

sami ludzie, którzy sławili umiłowanie piękna i pielęgnowanie umysłu, jednocześnie podzielali głęboką nieufność antyku wobec artystów i rzemieślników, choć przecież to właśnie oni tworzyli wszystkie te piękne rzeczy, prezentowane później publiczności i cieszące się ogólnym podziwem. Grecy, odmiennie niż Rzymianie, mieli swoje własne słowo na określenie filisterstwa, a wywodziło się ono, rzecz osobliwa, ze słowa oznaczającego artystę i rzemieślnika: Pdvaoroc. Filister, czyli człowiek „banauzyjskiego" ducha, był — podobnie jak dziś — osobą o czysto utylitarnej mentalności, niezdolną do myślenia i do osądzania danej rzeczy niezależnie od jej funkcji lub użyteczności. Ale i sam artysta, jako Pdtvavaoc, nie stał bynajmniej poza zarzutem filisterstwa. Przeciwnie, uważano, że filisterstwo jest wadą najłatwiej szerzącą się właśnie wśród tych, którzy opanowali jakąś, a więc wśród artystów i rzemieślników. Umysłowość grecka nie widziała sprzeczności między pochwałą miłości piękna a pogardą dla tych, którzy w istocie nadawali pięknu kształt. Otóż ta nieufność i nieskrywana pogarda wyrastały z pobudek politycznych. Wytwarzanie rzeczy — w tym również dzieł sztuki

— nie wchodzi bowiem w zakres działań politycznych, a nawet pozostaje do nich w opozycji. Główny powód nieufności względem wszelkich form wytwarzania pochodzi stąd, że wytwarzanie z samej swej natury jest utylitarne. Wiąże się ono zawsze — w przeciwieństwie do mowy i działania — z kategorią środków i celów, która czerpie swą ważność właśnie z dziedziny produkowania i wytwarzania. Tam bowiem pewien wyraźnie wskazany cel, czyli produkt finalny, określa i organizuje wszystko, co gra jakąś rolę w tym procesie: materiał, narzędzia, samą czynność, a nawet osoby biorące w niej udział. Wszystko to jest jedynie środkiem wiodącym do celu i tylko dzięki temu celowi zdobywa uzasadnienie. Wytwórcy z konieczności uważają wszystkie rzeczy za

środki prowadzące do obranych celów i muszą też oceniać każdą rzecz przez pryzmat jej konkretnego zastosowania. Kiedy taki punkt widzenia zostanie zgeneralizowany i rozszerzy się na inne dziedziny poza wytwarzaniem, pojawia się wówczas mentalność banauzyjska. Grecy słusznie podejrzewali, że taki rodzaj filisterstwa zagraża nie tylko polityce (a zagraża jej

w sposób oczywisty, bo osądza działanie wedle tych samych kryteriów użyteczności, które obowiązują w dziedzinie wytwarzania, i żąda, aby działanie przyjmowało pewien z góry określony cel oraz mogło sięgać po wszelkie środki wiodące do tego celu). Takie „rzemieślnicze" filisterstwo zagraża również samej sferze kultury, ponieważ prowadzi do dewaluacji rzeczy jako rzeczy. Jeśli się bowiem pozwoli, by zatriumfowała umysłowość, która powołała te rzeczy do istnienia, wówczas i znów będą one oceniane według wzorca użyteczności i tym samym utracą swą wewnętrzną, niezależną jakość, a w końcu przerodzą się w zwykłe środki wiodące do celu. Innymi słowy, największe niebezpieczeństwo dla ukończonego dzieła pochodzi właśnie ze strony takiego sposobu myślenia, który pozwolił temu dziełu zaistnieć. Wynika stąd, iż wzorce i reguły, które z konieczności obowiązują przy wznoszeniu, budowaniu i upiększaniu otaczającego nas świata rzeczy, tracą ważność i stają się autentycznym zagrożeniem, kiedy od-niesiemy je do świata już ukształtowanego. Nie jest to oczywiście cała prawda o związkach między polityką i sztuką. Rzym, we wczesnym okresie swych dziejów, był tak dalece przekonany o tym, że artyści uprawiają jakieś dziecinne igraszki nie licujące z grtwitas, czyli powagą i godnością obywatela rzymskiego, iż po prostu tłumił wszelkie artystyczne talenty, które mogły się przecież rozwinąć w Republice jeszcze przed okresem wpływów greckich. Ateny, przeciwnie, nigdy jednoznacznie nie rozstrzygnęły konfliktu pomiędzy polityką a sztuką na rzecz którejś ze stron (co, nawiasem mówiąc, mogło stanowić jedną z przyczyn nadzwyczajnej obfitości artystycznego geniuszu w Grecji). Konflikt pozostawał wciąż aktualny, dzięki czemu między polityką i sztuką nie doszło do wzajemnego zobojętnienia. Grecy potrafili niejako jednym tchem powiedzieć: — „kto nie widział Fidiaszowe-go Zeusa w Olimpii, ten zmarnował życie", i: — „ludzie w rodzaju Fidiasza, a więc rzeźbiarze, nie nadają się na obywateli". Perykles zaś, w tej samej oracji, w której głosi pochwałę prawdziwego <piXoaoq>e,tv i (piXoKaXerv szczyci się tym, że Ateny nie potrzebują „ani Homera, ani innego poety". Chwała czynów ateńskich będzie bowiem tak wielka, że miasto potrafi się obejść bez zawodowych „chwalców", czyli poetów

i artystów, którzy reifikują żywe słowo i żywe uczynki przekształcając je w rzeczy na tyle trwałe, że nieśmiertelna sława może się wzbogacić o to, co nazywamy wielkością.

Dziś skłonni jesteśmy raczej podejrzewać, że to właśnie dziedzina polityki i aktywne uczestnictwo w sprawach publicznych prowadzą do filisterstwa i uniemożliwiają pielęgnowanie umysłu, który potrafiłby ujmować rzeczy w ich prawdziwej jakości, bez zastanawiania się nad ich funkcjonalnością i użytecznością. To przesunięcie akcentu bierze się między innymi stąd, że „techniczny" sposób myślenia w ogromnym stopniu ogarnął również świat polityki (z przyczyn wykraczających poza zakres niniejszych rozważań). W efekcie tego z góry przesądzamy, iż działanie — bardziej nawet niż wytwarzanie rzeczy — jest określone przez kategorię środków i celów. Ma to jednak swą dodatnią stronę. Wytwórcy i artyści mogą mianowicie dać upust własnym poglądom na sprawy polityki i wypowiedzieć swą wrogość wobec ludzi czynu. Problem polega na tym, że homo faber pozostaje w innym stosunku do świata publicznego i jego mieszkańców aniżeli wytworzone przezeń rzeczy, mające własny wygląd, konstrukcję i formę. Ażeby móc nieustannie dodawać nowe rzeczy do już istniejącego świata, sam wytwórca musi dysponować możliwością odizolowania się od spraw publicznych, możliwością ukrycia i schronienia się przed ich naciskiem. Natomiast aktywność rdzennie polityczna, a zatem i mowa, i działanie, w ogóle nie może się spełnić bez obecności innych ludzi, bez świata publicznego, bez przestrzeni utworzonej przez wielość osób. Aktywność artysty i rzemieślnika podlega zatem uwarunkowaniom bardzo odmiennym od tych, które towarzyszą aktywności politycznej. I jest całkiem zrozumiałe, że artysta, wypowiadając swoje zdanie w sprawach politycznych, musi wobec świata swoiście politycznego i jego przedstawicieli odczuwać tę samą nieufność, jaką polis odczuwała wobec sposobu myślenia i okoliczności związanych z wytwarzaniem rzeczy. Oto prawdziwe źródło złego samopoczucia artysty — nie w społeczeństwie, lecz w polityce. Obawy ' niechęć ludzi sztuki względem aktywności politycznej są równie uzasadnione jak nieufność ludzi czynu względem mentalności homo faber. W tym punkcie rodzi się konflikt między sztuką a polityką. Rozwiązać go nie można i nie powinno się tego czynić.

Rzecz jednak w tym, że ów konflikt — odróżniający aktywność polityka od aktywności artysty — znika, kiedy przeniesiemy uwagę z samej twórczości na jej rezultat, czyli na gotowe rzeczy, które muszą dla siebie znaleźć miejsce w świecie. Otóż rzeczy te łączy z „wytworami" polityki (a więc ze słowami i czynami) pewna wspólna cecha, polegająca na tym, że potrzebują one pewnej przestrzeni publicznej, w której mogą się pojawić i zostać dostrzeżone. Ich istota — polegająca właśnie na byciu zjawiskiem — może znaleźć spełnienie jedynie w takim świecie, który jest wspólny dla wszystkich. Dzieła sztuki zamknięte w obrębie prywatnego życia i prywatnego posiadania nie mogą w pełni

potwierdzić swojej wewnętrznej ważności. Trzeba więc je chronić przed pragnieniem posiadania ze strony jednostek. Nie jest przy tym istotne, czy ta ochrona przybiera postać umieszczania dzieł sztuki w miejscach kultu, a więc w świątyniach i kościołach, czy też pod opieką muzeów, choć miejsce, gdzie je przechowujemy, świadczy o naszej „kulturze", czyli o sposobie naszego obcowania z dziełami sztuki. Ogólnie mówiąc, kultura dowodzi, że dziedzina spraw publicznych — politycznie bezpieczna dzięki ludziom czynu — oferuje swą scenę takim rzeczom, których tota polega na tym, że się pojawiają i że są piękne. Innymi owy, kultura pokazuje, iż sztuka i polityka, pomimo panujących pomiędzy nimi konfliktów i napięć, są wzajemnie powiązane i zależne od siebie. Na tle doświadczeń i działań politycznych, które pozostawione samym sobie przechodzą przez świat bez śladu, piękno stanowi najwspanialszą manifestację nie-zniszczalności. Ulotna, przemijająca wielkość słowa i czynu może przetrwać w świecie tylko w tej mierze, w jakiej jest obdarzona pięknem. Bez piękna, czyli bez tej promienistej chwały, dzięki której w świecie ludzi objawia się potencjalna nieśmiertelność, całe ludzkie życie byłoby nic niewarte i żadna wielkość nie trwałaby długo.

Wspólnym elementem sztuki i polityki jest to, że oba te zjawiska należą do świata publicznego. Natomiast rolę pośrednika w konflikcie pomiędzy artystą a człowiekiem czynu pełni kultura animi, a więc umysł ćwiczony i „uprawiany" w taki sposób, że można mu powierzyć staranie o świat zjawisk, czyli świat, który oceniamy ze względu na piękno. Tego rodzaju

kulturę Cyceron przypisywał treningowi filozoficznemu. Jego zdaniem, tylko filozofowie, miłośnicy mądrości, podchodzą do otaczających nas rzeczy wyłącznie jako „widzowie", nie żądając nic dla siebie. Wolno ich zatem porównać do ludzi, którzy podczas uroczystych igrzysk nie ubiegają się ani o „zaszczytny wieniec", ani też nie szukają korzyści płynących z „kupna lub sprzedaży", lecz przybywają po to, „żeby zobaczyć i pilnie się przypatrzyć, co i w jaki sposób się tam odbywa". Byli to ludzie, jakbyśmy dziś powiedzieli, całkowicie bezinteresowni (a więc niejako predestynowani do wydawania osądu), ale i najbardziej zafascynowani samym spektaklem. Cyceron nazywa ich maxime ingenuum, najbardziej szlachetnymi wśród obywateli, właśnie dlatego, że patrzenie na coś jedynie po to, żeby zobaczyć, było najbardziej wolnym, liberalissimum, ze wszystkich dążeń"3.

Z braku lepszego słowa na oznaczenie pierwiastków rozróżniania, wartościowania i osądzania, zawartych w aktywnym umiłowaniu piękna, czyli owym q>i2.OKaleiv \xzx' sÓTefófccc, o którym mówi Perykles, użyłam wcześniej słowa „smak". Ażeby uzasadnić użycie tego wyrazu, a zarazem wskazać na aktywność, w której jak sądzę kultura jako taka wyraża się sama, chciałabym przywołać pierwszą część Kantowskiej Krytyki władcy sądzenia, zatytułowaną „Krytyka estetycznej władzy sądzenia". Zawiera ona

najważniejsze chyba i najbardziej oryginalne aspekty filozofii politycznej Kanta. Zawiera w każdym razie analizę piękna z punktu widzenia oceniającego odbiorcy (jak sugeruje już sam tytuł) i wychodzi od zjawiska smaku, rozumianego jako aktywne obcowanie z tym, co piękne.

Jeśli chcemy przyjrzeć się zdolności sądzenia we właściwej perspektyywie i zrozumieć, że zakłada ona pewną aktywność raczej polityczną niż czysto teoretyczną, musimy krótko przypomnieć to, co zazwyczaj uważa się za kantowską filozofię polityczną — a mianowicie Krytykę praktycznego rozumu, poświęconą prawodawczym zdolnościom rozumu. Zasada prawodawstwa wyrażona w postaci „imperatywu kategorycznego" („postępuj zawsze tak, aby zasada twojego działania mogła

10 Cyceron, dz. cyt., V, 9.

się prawem powszechnym") opiera się na pewnej konieczności, jaką stanowi zgodność racjonalnej myśli z samą sobą. Złodziej, na przykład, w gruncie rzeczy przeczy samemu sobie, albowiem nie może pragnąć, żeby zasada działania, czyli okradanie innych ludzi z ich własności — stała się prawem powszechnym; takie prawo natychmiast pozbawiłoby złodzieja jego własnych zdobyczy. Owa zasada zgodności z samym sobą jest bardzo dawna; jako pierwszy odkrył ją Sokrates. Jedna z głównych tez Sokratesa (w sformułowaniu Platona) streszcza się w zdaniu: „Wolałbym [...], niechby się ze mną większość ludzi nie zgadzała, a twierdziła przeciwnie niż ja, aniżeliby ja sam, jedną jednostką będąc, miał nosić w sobie rozdźwięk wewnętrzny i sprzeczne myśli wygłaszać"11. Z tego właśnie zdania bierze swój punkt wyjścia zarówno etyka Zachodu, zalecająca żyć w zgodzie z własnym sumieniem, jak też zachodnie logika, podkreślająca znaczenie zasady niesprzeczności. Wszelako w Krytyce władcy sądzenia Kant mówi o innym sposobie myślenia, dla którego zgodność z własnym „ja" byłaby rzeczą niewystarczającą. Ów sposób polega na tym, ażeby „myśleć, wstawiając się w miejsce każdego innego człowieka", i dlatego można go nazwać „szerszym sposobem myślenia" albo „myśleniem rozszerzonym" (eine erweiterte Den-[sartf1. Władza sądzenia polega zatem na potencjalnej zgodności z innymi ludźmi. Proces myślowy związany z osądzaniem czegoś nie jest dialogiem między mną a mną samym, jak w przypadku czystego rozumowania. Wydawanie sądu nawet jeśli w momencie ustalania swej opinii jestem zupełnie sam — znajduje się zawsze w stanie pewnej antycypującej komunikacji z innymi osobami, z którymi, o czym wiem, muszę w końcu dojść do porozumienia. Sąd czerpie z tej potencjalnej zgodności swą specyficzną ważność. Z jednej więc strony musi się on wznieść ponad „subiektywne warunki indywidualne", czyli ponad osobiste

upodobania, które w naturalny sposób determinują widzenie świata każdej jednostki. Zachowują one ważność tak długo, jak długo są tylko

Platon, Gorgiasz 482 b-c, przekład W. Witwickiego.

Krytyka władcy sądzenia, 140, przeł. J. Gałecki, Warszawa 1986,

210-211.

prywatnymi opiniami, ale nie nadają się do tego, by można było z nimi wyjść na rynek, a zatem w sferze publicznej tracą wszelką ważność). Z drugiej strony, ów „szerszy sposób myślenia" — który będąc sądem wie, jak przekraczać swoje indywidualne ograniczenia — nie może dokonywać się w ścisłej izolacji ani w osamotnieniu. Wymaga obecności innych ludzi, ażeby myśleć „w ich miejsce" i uwzględniać ich punkt widzenia, bo bez nich w ogóle nie mógłby się uaktywnić. Tak jak sensowność logicznego rozumowania zależy od obecności „ja", tak ważność sądu zależy od obecności innych osób. Sąd posiada więc pewną ważność, lecz nigdy nie jest to ważność powszechna. Jego pretensje do ważności nie mogą nigdy sięgać zbyt daleko, kosztem pominięcia opinii innych ludzi Sąd, powiada Kant, jest ważny „dla każdego w ogóle, kto wydaje sąd'"3. Akcent w tym zdaniu pada jednak na „wydaje sąd"; ten ostatni nie jest bowiem ważny dla tych, którzy nie wydają sądu albo nie są członkami świata publicznego, gdzie pojawiają się przedmioty podlegające osądowi.

Opisana u Kanta zdolność sądzenia polega więc na umiejętności oglądania danej rzeczy nie tylko z własnego punktu widzenia, ale i z perspektywy wszystkich obecnych. Przekonanie o tym, że taka zdolność ma charakter polityczny, jest chyba równie dawne jak artykułowane doświadc2enie polityczne, podobnie jak pogląd, że wydawanie sądu może być jedną z fundamentalnych zdolności człowieka jako istoty politycznej, ponieważ pozwala mu orientować się w dziedzinie spraw publicznych we wspólnym świecie. Tego rodzaju zdolność osądu Grecy nazywali ????????, czyli intuicją, i uważali ją za naczelną cnotę polityka, w odróżnieniu od mądrości filozofa14. Różnica pomiędzy taką osądzającą intuicją a myślą spekulatywną polega na tym, że pierwsza z nich sięga korzeniami czegoś, co zwykliśmy określać mianem zdrowego rozsądku, podczas gdy druga nieustannie ów zdrowy rozsądek przekracza. Zdro-

15 Tamże, Wprowadzenie, VII, s. 42.

14 Arystoteles, który intuicję polityka świadomie przeciwstawi' mądrości filozofa {Etyka Nikomachejska, księga szósta), uczynił to — podobnie jak w wielu innych pismach politycznych — idąc zapewne za głosem ateńskiej opinii publicznej.

czy też powszechny rozsądek — przez Francuzów bardzo często nazywany „dobrym" rozsądkiem (przez Kanta zaś zmysłem wspólnym") — odsłania przed nami naturę świata tej mierze, w jakiej jest to świat wspólny. Dzięki owemu sądowi nasze ściśle osobiste i „subiektywne" zmysły oraz dane mogą się dostosować do niesubiektywnego i „obiektywnego" świata, który dzielimy z innymi ludźmi. Sądzenie jedną z istotnych — jeśli nie najistotniejszą — czynności, których dochodzi do głosu dzielenie świata z innymi. Natomiast naprawdę nowe, zadziwiająco nowe jest w Kry-władzy sądzenia to, iż Kant odkrywa fenomen sądu w całej doniosłości dokładnie wtedy, gdy analizuje zjawisko ku (czyli jedyny rodzaj sądów, które jako dotyczące spraw sto estetycznych zawsze umieszczano poza obszarem polityki jak również poza domeną rozumu). Kanta niepokoiła rzekoma arbitralność i subiektywność tezy de gustibus non disputandum esi (niewątpliwie prawdziwej w odniesieniu do prywatnych upodobań). Arbitralność ta nie urażała jego od-czuć estetycznych, lecz polityczne. Kant, który z pewnością nie był przesadnie wrażliwy na piękne rzeczy, miał niezwykle jasną świadomość „publicznego" charakteru piękna. I właśnie z powodu publicznej doniosłości sądów smaku twierdził, wbrew potocznemu mniemaniu, że są one otwarte na dyskusję, ponieważ „liczymy na to, iż inni podzielają nasze upodobanie". Czyli o gustach można jednak dyskutować, ponieważ ten, kto wydaje sąd, „spodziewa się, że każdemu da się przypisać podobne mniemanie'"5. Dlatego też smak, w tej mierze, w jakiej odwołuje się do „zmysłu wspólnego" (podobnie zresztą jak każdy inny sąd), jest dokładnym przeciwieństwem "osobistych wrażeń". Estetyka, w nie mniejszym stopniu niż sąd polityczny, wymaga podejmowania decyzji. I choć tego rodzaju decyzja zawsze podlega subiektywnemu zdeterminowaniu — z tej prostej przyczyny, że każdy człowiek patrzy na świat i osądza go z własnego punktu widzenia — to wiąże się ona również z faktem, że świat jako taki jest pewną obiektywną daną, czymś wspólnym dla wszystkich jego mieszkańców. Aktywny smak decyduje o tym, jak ów świat ma wyglądać i co

Krytyka władcy sądzenia, § 6, 7,

można w nim zobaczyć oraz usłyszeć — niezależnie od jego użyteczności i naszych potrzeb biologicznych. Smak osądza świat w jego wyglądzie i światowości; jego zainteresowanie światem jest prawdziwie „bezinteresowne", a to znaczy, że nie wchodzą tutaj w grę ani biologiczne potrzeby jednostki, ani moralna troska ze strony naszego „ja". Dla sądu smaku rzeczą o pierwszorzędnym znaczeniu nie jest ani człowiek, ani jego życie, ani też jego „ja" — lecz świat.

Często też uważa się, że sądy smaku są arbitralne — a to dlatego, iż same z siebie nie zniewalają naszego umysłu w takim sensie jak demonstrowane fakty albo prawdy matematyczne. W istocie owe sądy dzielą z opiniami politycznymi to, że opierają się na perswazji. I tak osoba wydająca sąd — jak pięknie mówi Kant — może tylko „zabiegać o zgodę wszystkich innych osób" w nadziei na dojście z nimi do porozumienia'6. To „zabieganie" albo perswadowanie pozostaje w bliskiej więzi z ???????, czyli przekonywaniem i namową, które Grecy uważali za typowo polityczną formę komunikacji międzyludzkiej. Perswazja regulowała stosunki między obywatelami polis, ponieważ· wykluczała fizyczną przemoc. Ale filozofowie wiedzieli, że perswazja różni się także od innej, nie stosującej przemocy formy wymuszenia: a mianowicie od zniewolenia przez prawdę. Perswazja pojawia się u Arystotelesa jako przeciwieństwo ???????????, czyli filozoficznego sposobu prowadzenia rozmowy; przeciwieństwo dlatego, że ów filozoficzny dialog troszczył się o wiedzę i odnalezienie prawd i z tej właśnie przyczyny wymagał zniewalającej argumentacji. Kultura i polityka wiążą się więc ze sobą dlatego, że nie chodzi w nich o wiedzę ani o prawdę, lecz raczej o sąd i decyzję — a więc o wymianę przemyślanych opinii na temat życia publicznego i wspólnego świata oraz o rozstrzygnięcie, jaki rodzaj działania trzeba w tym świecie podjąć, jak ów świat powinien od tej pory wyglądać i jaki rodzaj rzeczy ma się w nim pojawić.

Zaliczenie smaku — głównej aktywności kulturalnej — do politycznych uzdolnień człowieka brzmi tak dziwacznie, że muszę do tych rozważań dorzucić inny jeszcze fakt, o wiele

Tamże, § 19.

lepiej znany nam z życia, choć zaniedbany przez myśl teoretyczną. Wszyscy przecież wiemy, jak szybko ludzie potrafią się nawzajem rozpoznać i jak nieomylnie wyczuwają „bratnie dusze", odkrywając u innych osób pokrewne zapatrywania na to, co ich cieszy i co sprawia im przykrość. To powszechne doświadczenie zdaje się sugerować, że smak decyduje nie tylko o tym, jak ma wyglądać świat, ale i o tym, kto w nim do kogo się garnie. Jeśli o takim poczuciu wspólnoty myślimy w kategoriach politycznych, skłonni jesteśmy uznawać smak za iście arystokratyczną formę organizacji. Jednakże jego polityczne znaczenie sięga chyba jeszcze dalej — i jeszcze głębiej zarazem. Gdziekolwiek bowiem ludzie osądzają rzeczy należące do wspólnego im świata, w ich sądach idzie o coś

więcej aniżeli o same rzeczy. Poprzez swój sposób sądzenia dana osoba odsłania w pewnej mierze także samą siebie; ujawnia, jakim jest człowiekiem. To mimowolne odsłonięcie ma tym większą ważność, im wyżej ktoś potrafi się wznieść ponad czysto indywidualne upodobania i uprzedzenia. Otóż dziedziną, w której osobowość ludzka zaznacza swą obecność w świecie publicznym, jest właśnie dziedzina działania i mowy, czyli domena polityki, gdzie ujawniamy nie tyle swoje indywidualne talenty i zalety, ile raczej to, „kim w ogóle jesteśmy". Pod tym względem świat polityczny raz jeszcze staje w opozycji do świata, w którym żyją i tworzą artysta wraz z wytwórcą i w którym ostatecznie liczy się zawsze pewna konkretna jakość: talenty autora i obiektywna jakość tworzonych przezeń rzeczy. Nie jest jednak prawdą, iż sąd smaku dotyczy po prostu rej jakości. Przeciwnie, obiektywna jakość dzieła sztuki pozo-staje poza dyskusją. Ma ona nie mniej zniewalający charakter aniżeli prawda i stoi poza decyzjami zawartymi w procesie sądzenia, poza potrzebą interpersonalnej zgody, opartej na perswazji i zachęcaniu. (Chociaż zdarzają się okresy artystycznego i kulturalnego upadku, kiedy tylko nieliczni zachowują wrażliwość na oczywistość jakości estetycznych). Smak jako aktywność prawdziwie „uprawianego" umysłu — cultura animi - pojawia się tylko tam, gdzie już wcześniej istnieje szeroko rozpowszechniona świadomość jakości estetycznych, a to, co naprawdę piękne, jest właśnie za takie uznawane. Smak bowiem, na mocy decyzji, rozróżnia i wybiera pomiędzy jakościami. Jako taki, smak i jego zawsze czujny osąd nakładali swoje własne ograniczenia na niezróżnicowane, nieumiarkowane uwielbienie tego, co tylko piękne. Dzięki temu w dziedzinę wytwórczości i jakości obiektywnych zostaje wprowadzony czynnik osobisty, przez co zyskuje ona humanistyczny sens Smak debarbaryzuje świat pięknych rzeczy, ponieważ nie jest pięknem przytłoczony. Troszczy się o piękno na swój własny „osobisty" sposób i tym samym — tworzy „kulturę".

Padło tu słowo „humanistyczny". Humanizm, podobnie jak kultura, ma oczywiście rodowód rzymski. I znów nie spotykamy w grece słowa, które odpowiadałoby łacińskiej humanitas1''. Nie popełnię więc chyba niestosowności, jeśli dla podsumowania tych uwag posłużę się rzymskim właśnie przykładem, ażeby pokazać, w jakim sensie smak jest zdolnością polityczną, która prawdziwie humanizuje to co piękne i tworzy kulturę. Istnieje osobliwa wypowiedź Cycerona, brzmiąca tak, jakby rozmyślnie chciał on storpedować popularne w jego czasach powiedzenie: amicus Socrates, amicus ? lato, sed magis aestimanda veritas. Ta stara se/itencja — czy się z nią zgadzamy, czy nie — musiała obrażać rzymskie poczucie humanitas, poczucie godności osoby jako osoby. Albowiem wartość człowieka i wysoką ringę osoby poświęca się tutaj — wraz z przyjaźnią — na rzecz pierwszeństwa absolutnej prawdy. Nic w każdym razie nie mogłoby być dalsze od tego ideału absolutnej, zniewalającej prawdy, aniżeli to, co ma do powiedzenia Cyceron: Errare mehercule mało cum P/atone [...] quam cum

17 Co do dziejów tego słowa i pojęcia, zob. Niedermann, dz. cyt., Rudolf Pfeiffer, Humanitas Erasmiana, Studien der Bibliothek War-burg nr 22, 1931 i Nachtraglisches ?? Humanitas w: Richard Hardet, Kleine Schriften, Munchen 1960. Słowem humanitas oddawano w przekładach grecką ??????????., która pierwotnie dotyczyła postawy bogów i władców, niosła więc z sobą inne znaczenie. Natomiast humanitas w rozumieniu Cycerona pozostawała blisko związana z rzymską cnotą „łagodności" (clementia) i jako taka przeciwstawiała się w pewnym sensie rzymskiej grapitas, czyli powadze i surowości. Tak rozumiany „humanizm" z pewnością znamionował osoby wykształcone, ale tym, co miało do niego wieść — i to jest dla nas istotne — było raczej zgłębianie sztuki i literatury aniżeli studiowanie filozofii.

istis [sc. Pythagoraeis] vera sentire — „doprawdy, wolę błądzić wraz z Platonem, aniżeli znać prawdę z pitagorejczykami'"8. Przekład zaciera pewną dwuznaczność tego tekstu. Zdanie Cycerona może znaczyć: — wolałbym raczej zbłądzić, zachowując platońską rozumność, aniżeli — w myśl pitagorejskiej irracjonalności — „czuć" {sentire) prawdę. Taka interpretacja kłóci się jednak z odpowiedzią, jakiej udzielono w dialogu: — „Doskonale! Ja sam przecież równie chętnie bym razem z nim błądził" (ego enim ipse cum eodem isto non invitus erraverim), gdzie akcent zdecydowanie pada na osobę, z którą ma się zbłądzić. Można więc podążyć za przekładem, a wtedy danie to powie nam wyraźnie: jeśli tak nam akurat smak podpowiada, wybieramy towarzystwo Platona i jego myśli, nawet gdyby miało to nas oddalić od prawdy. Z pewnością jest to stwierdzenie bardzo śmiałe, nieomal bezczelne, zwłaszcza dlatego, że dotyczy prawdy. Podobnie, rzecz jasna, można się zachować w stosunku do piękna, które w oczach ludzi ćwiczą-tych swe zmysły — tak jak większość z nas ćwiczy umysł — posiada nie mniej zniewalającą silę niż prawda. Cyceron nowi nam w istocie tyle, że dla prawdziwego humanisty ani odkrycia naukowców, ani prawda filozofów, ani też piękno Wydobyte przez artystów nie mogą być absolutem. Humanista, ponieważ nie jest specjalistą, rozwija zdolność sądzenia i smaku, która stoi poza przymusem, jaki narzuca nam każda wiedza specjalistyczna. Rzymska humanitas odnosiła się do ludzi, któ-rzy byli pod każdym względem wolni. Kwestia wolności - a więc niepodlegania zniewoleniu — miała dla nich znaczenie decydujące, nawet w filozofii, nawet w nauce, nawet w sztukach. Cyceron mówi: co się tyczy mojego związku z ludźmi i rzeczami, nie godzę się na to, abym był zniewolony, nawet przez prawdę, nawet przez piękno'9.

18 . Cyceron, dz. cyt., I, 39-40.

19 W podobnym duchu pisze Cyceron w De legibus (przekład polski: Wiktor Kornatowski, 0 prawach, w: Cyceron, Pisma filozoficzne, Warszawa 1960, t. 2 rozdz. 3, p. 1, s. 283). Chwali on tam Attyka, cuius et vi ta et oratio consecuta mihi videtur

difficillimam illam societatem grapitais cum humanitatae — „który i w czynach swych i w słowach osiągnął, jak mi się wydaje, ową najtrudniejszą harmonię pomiędzy powagą (grapi-

Tego rodzaju humanizm jest rezultatem culturae animi, postawy, która wie, w jaki sposób pielęgnować, chronić i podziwiać rzeczy należące do świata. Jako taki, ma on za zadanie rozsądzać i pośredniczyć między przejawami aktywności czysto politycznej i czysto wytwórczej, które w wielu wypadkach są z sobą sprzeczne. Będąc humanistami, możemy się wznieść ponad konflikty między politykiem a artystą, podobnie jak możemy — w warunkach wolności — wznieść się ponad specjalistyczną wiedzę, którą wszyscy musimy sobie przyswajać i aktualizować. A zdołamy się wznieść ponad specjalizacje i wszelkie odmiany filisterstwa w tej mierze, w jakiej nauczymy się swobodnie przejawiać nasz smak. Wtedy będziemy już wiedzieć, jak mamy odpowiedzieć na często powtarzane frazesy, że Platon czy któryś inny z wielkich autorów przeszłości został zdystansowany przez następców. Zrozumiemy bowiem, że jeśli nawet cała krytyka pod adresem Platona jest słuszna, to Platon i tak może być lepszym towarzyszem niż jego krytycy. A w każdym razie będziemy pamiętać, że Rzymianie — pierwsi ludzie, którzy traktowali kulturę równie poważnie jak my sami — pomyśleli o tym, kim powinna być osoba kulturalna. Otóż jest to ktoś, kto wie, jak sobie dobierać towarzyszy: pośród ludzi, rzeczy i myśli; zarówno obecnych, jak i tych z przeszłości.

tas) i ogładą (humanitasj)'', przy czym, jak wykazuje Herder (dz. cyt.), powaga Attyka polegała na jego pełnej godności aprobacie dla filozofii epikurejskiej, podczas gdy jego „humanizm" (u Kornatowskiego „ogłada") przejawiał się w szacunku dla Platona, co dowodziło wewnętrznej wolności Attyka.

Prawda i polityka*

Przedmiot niniejszych refleksji jest banalny. Nikt nie wątpił nigdy, że prawda i polityka nie pozostają ze sobą w dobrych Stosunkach. Nikt też, o ile mi wiadomo, nie zaliczał prawdomówności do cnót politycznych. Kłamstwa uważano zawsze za narzędzia, które są niezbędne i zarazem uzasadnione, zarówno w rzemiośle polityka czy demagoga, jak i męża stanu. dlaczego tak jest? Co to oznacza dla godności sfery politycznej jednej strony,

z drugiej zaś dla godności prawdy i prawdomówności? Czy prawda jest z natury swojej bezsilna, a wła-

Do napisania tego eseju skłoniły mnie tak zwane kontrowersje powstałe wokół mojej pracy Eichmann w Jerozolimie [Patrz dz. cyt., przeł. A. Szostkiewicz, Kraków 1987, s. 386-87 oraz Hannah Arendt, Jew as Pariah, New York 1978, s. 240-279]. Ma on na celu rzucenie nieco światła na dwa różne, choć wzajemnie powiązane problemy, których me uświadamiałam sobie w pełni wcześniej i których znaczenie wykraczało, jak sądzę, poza ramy tamtego sporu. Pierwszy wiąże się z pytaniem, czy mówienie prawdy jest zawsze uzasadnione — czy wierzę bez zastrzeżeń w maksymę „Fiat viritas, et pereat mundus" [Niech stanie się prawda, choćby zginąć miał świat]? Druga kwestia wynika z zadziwiającej ilości kłamstw użytych przy okazji tych „kontrowersji" -— kłamstw na temat tego, co napisałam sama oraz na temat przytoczonych przeze mnie faktów. W poniższych uwagach będę się starała podjąć oba problemy. Poniższe refleksje służyć mogą również za ilustrację tego, co dzieje się z bardzo istotnym i aktualnym tematem, kiedy wciągnięty zostaje w lukę między czasem minionym a przyszłym, która jest chyba właściwym środowiskiem wszelkiej refleksji. Krótkie rozważania wstępne na ten temat czytelnik znajdzie w „Przedmowie".

dza z natury kłamliwa? Jaką realność może posiadać prawda jeżeli jest bezsilna w sferze spraw publicznych, która bardziej niż jakakolwiek inna sfera ludzkiego życia gwarantuje realność egzystencji przychodzącym na świat i śmiertelnym ludziom — to znaczy istotom, które wiedzą, iż wyłoniły się z niebytu i po niedługim czasie na powrót w nim znikną? I wreszcie, czy bezsilna prawda nie jest równie godna pogardy jak władza, która nie przywiązuje wagi do prawdy? Są to pytania kłopotliwe, ale nieuchronnie wyłaniają się one z naszych potocznych przekonań w tej kwestii.

Banał, którym się zajmujemy, nabiera wysokiej wiarygodności w świetle starej łacińskiej maksymy Fiat justitia, et pereat mundus („Niech stanie się sprawiedliwość, choćby zginąć miał świat*'). Oprócz jej domniemanego szesnasto-wiecznego autora (Ferdynanda I, następcy Karola V) nikt nie posługiwał się nią nigdy inaczej niż pytaniem retorycznym: czy ma stać się zadość sprawiedliwości, jeśli stawką jest istnienie świata? jedynym wielkim myślicielem, który odważył się sprzeciwić kryjącemu się tu powątpiewaniu był Immanuel Kant; oświadczył on zdecydowanie, że „powiedzenie to [...] oznacza mówiąc prosto: sprawiedliwość powinna wziąć górę, nawet jeśli w rezultacie zginąć mieliby na świecie wszyscy szubrawcy". Skoro ludzie nie uważają, by warto było żyć w świecie całkowicie wyzutym ze sprawiedliwości, to „prawa człowieka muszą być uważane za święte, [...] nie bacząc na to jak wiele poświęcenia wymagać to będzie od władz [...] i jakie mogą być tego skutki'". Czyż jednak odpowiedź ta nie jest absurdem? Czyż troska o życie

nie poprzedza wszystkiego — każdej cnoty i każdej zasady? Czy nie jest rzeczą oczywistą, że staną się one chimerami, kiedy świat, jedyne miejsce, w którym mogą się manifestować, znajdzie się w niebezpieczeństwie? Czy nie było racją głoszone w siedemnastym wieku niemal jednomyślne przekonanie, że każde państwo ma obowiązek uznawać, że „prawem najwyższym jest bezpieczeństwo własnego obszaru"2? Zamiast sprawie-

1 Zum ewigm Frieden, Leipzig 1984, Anhang I, s. 47 i 49.

2 Cytuję tu Traktat polityczny Spinozy, bowiem znamienne jest, że nawet Spinoza, dla którego Libertas philosophandi była prawdziwym

dliwości można oczywiście podstawić każdą zasadę wykraczającą poza zwykłą egzystencję, a jeśli umieścimy tam prawdę — Fiat veritas, et pereat mundus — stare powiedzenie brzmi nawet bardziej wiarygodnie. Jeśli pojmujemy działanie polityczne w kategoriach środków i celów, to możemy nawet dojść do na pozór tylko paradoksalnego wniosku, że kłamstwo może z powodzeniem posłużyć do ustanowienia lub zagwarantowania warunków niezbędnych dla poszukiwania prawdy — co już dawno temu zauważył Hobbes3, którego bezwzględna logika jest niezawodna, jeśli chodzi o doprowadzenie argumentacji do takich skrajności, że jej absurdalność staje się oczywista. A kłamstwa, jako że często używa się ich w zastępstwie środków bardziej drastycznych, łatwo uznaje się za w miarę nieszkodliwe narzędzia w aresenale działań politycznych.

celem każdego ustroju, zajmował tak radykalne stanowisko. [Dzieła T. 2. Przeł. I. Helpern, Warszawa 1916. Niestety nie udało się zlokalizować tego cytatu w przekładzie, choć podobna myśl pojawi się w tekście kilkakroć. Por. np. I par. 6, s. 356. Przyp. tłum.]

3 W Lewiatanie (rozdz. 46) Hobbes wyjaśnia, że „Nieposłuszeństw może być zgodnie z prawem ukarane, gdy ktoś wbrew prawom naucza nawet prawdziwej filozofii". Czyż bowiem nie „czas wolny, wytchnienie, jest matką filozofii, państwo zaś [...] matką pokoju i wytchnienia"? Czy nie wynika stąd, że państwo działa w interesie filozofii, kiedy represjonuje prawdę, która zagraża pokojowi? A zatem głosiciel prawdy, aby współpracować w przedsięwzięciu tak niezbędnym dla spokoju jego ciała i duszy, postanawia pisać to, o czym „wiedział [...] iż to jest filozofia fałszywa". O to Hobbes podejrzewał Arystotelesa, który jego zdaniem, „pisał to jako rzecz zgodną i umacniającą religię Greków, bojąc się [...] losu Sokratesa", (dz. cyt. Przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 19541 s- 613-14, 594, 602). Hobbesowi nigdy nie przyszło na myśl, że wszelkie poszukiwanie prawdy będzie skazane siłą rzeczy na niepowodzenie, jeśli niezbędne dlań warunki mogłyby być zagwarantowane jedynie przez rozmyślne fałszerstwa. Wtedy rzeczywiście każdy okazać się może kłamcą, jak Arystoteles u Hobbesa. Inaczej niż ów wytwór fantazji Hobbesa, prawdziwy Arystoteles był oczywiście na tyle rozsądny, by opuścić Ateny, kiedy zaczął obawiać się, że podzieli los Sokratesa. Nie był też tak

nikczemny, by pisać coś, co uważał za fałsz, ani tak bezmyślny, by rozwiązywać problem swego przetrwania niwecząc wszystko, za czym się opowiadał.

270

Rozważając na nowo to stare łacińskie powiedzenie stwierdzamy z pewnym zdziwieniem, że poświęcenie prawdy dla przetrwania świata przyniosłoby większe szkody niż poświęcenie jakiejkolwiek innej zasady lub cnoty. O ile bowiem możemy nawet odmówić postawienia sobie pytania, czy warto byłoby jeszcze żyć w świecie pozbawionym takich pojęć jak sprawiedliwość i wolność, o tyle, rzecz osobliwa, niemożliwe jest to wobec idei prawdy, która na pozór o wiele mniej wiąże się z polityką. Stawką jest tu przetrwanie, trwanie w istnieniu (in suo esse perseperare); żaden świat ludzki, którego przeznaczeniem jest istnieć dłużej aniżeli trwa krótki okres życia jego śmiertelnych mieszkańców, nie byłby w stanie przetrwać bez ludzi, którzy chcą czynić to, co jako pierwszy świadomie przedsięwziął Herodot, a mianowicie ?????? ?? ?????, mówić to, co jest. Bez ludzi, którzy chcą zaświadczać temu co jest i co ukazuje się im, ponieważ jest, nie można sobie wyobrazić żadnej trwałości, żadnego trwania w istnieniu.

Historia konfliktu pomiędzy prawdą a polityką jest długa i złożona, a zatem nic tu nie dadzą uproszczenia lub moralne potępienie. Poszukiwacze i głosiciele prawdy zawsze byli świadomi ryzyka wiążącego się z ich przedsięwzięciem; dopóki nie mieszali się do biegu spraw tego świata, okryci byli śmiesznością, ale ten, kto zmuszał swych współobywateli, by Traktowali go poważnie, starając się uwolnić ich od fałszu. i złudzeń, narażał swoje życie: „gdyby tylko mogli chwycić coś w garść i zabić go, na pewno by go zabili" , mówi Platon w ostatnim zdaniu" opowieści o jaskini. Platoński konflikt pomiędzy głosicielem prawdy a obywatelami nie da się wyjaśnić cytowaną maksymą ani też żadną z późniejszych teorii, które pośrednio lub wprost, usprawiedliwiają kłamstwo (obok innych wykroczeń), jeżeli popełnia się je w imię przetrwania państwa. W opowieści Platona nie mówi się o żadnym wrogu; większość ludzi żyje spokojnie obok siebie w jaskini obserwując cienie; nie angażują się w żadne działanie, a zatem nikt im nie zagraża. Członkowie tej wspólnoty nie mają powodu, by za swych największych wrogów uważać prawdę i jej głosicieli, zaś Platon nie wyjaśnia ich chorobliwego umiłowania kłam-

(Państwo 5i7a, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1948, t. II, s. 67.

stwa i oszustwa. Gdyby przedstawić mu pogląd jednego spośród jego następców w dziedzinie filozofii politycznej — a mianowicie Hobbesa, który twierdził, że tylko „taką prawdę, która nie przeciwstawia się niczyjej korzyści ani przyjemności, mile przyjmują wszyscy ludzie" (stwierdzenie oczywiste, ale Hobbes uznał je za na tyle ważne,

by zakończyć nim Lewiatana) — Platon zgodzić by się mógł na motyw korzyści i przyjemności, ale nie na twierdzenie, że istnieje jakakolwiek prawda miła wszystkim ludziom. Nie Platon, lecz Hobbes pocieszał się istnieniem prawdy obojętnej, o „rzeczach", na których „ludziom nie zależy" — jak na przykład prawdy matematyczne, „nauka o liniach i figurach", „które nie krzyżują się z ambicją, korzyścią czy pożądliwością człowieka. Nie wątpię bowiem, że gdyby rzeczą sprzeczną z uprawnieniem jakiegoś człowieka do władzy albo z interesem ludzi, którzy posiadają władzę, było to, że trzy kąty trójkąta są równe dwóm kątom kwadratu, to teza ta byłaby, jeśli nie podawana w wątpliwość, to przecież usunięta przez spalenie wszystkich, ksiąg geometrii, o ile człowiek zainteresowany mógłby tego dokonać"4.

Niewątpliwie istnieje zasadnicza różnica między aksjomat ten matematycznym u Hobbesa a prawdziwą normą postępowania ludzkiego, którą platoński filozof przynieść ma ze swej wyprawy ku niebu idei, choć Platon nie uświadamiał sobie tego, będąc przekonanym, że prawda matematyczna otwiera oczy umysłu na wszystkie prawdy. Przykład podany przez Hobbesa wygląda nam na stosunkowo niegroźny; skłonni jesteśmy zakładać, że umysł ludzki zawsze będzie w stanie odtworzyć takie aksjomatyczne twierdzenia jak „trzy kąty trójkąta są równe dwóm kątom kwadratu", w związku z czym dochodzimy do wniosku, że „spalenie wszystkich ksiąg geometrii" nie przyniosłoby radykalnych skutków. Niebezpieczeństwo byłoby znacznie większe w przypadku twierdzeń naukowych; gdyby dzieje potoczyły się inaczej, mogłoby nie dojść do całego nowożytnego rozwoju nauki od Galileusza do Einsteina. A najbardziej kruchym rodzajem prawdy okazałyby się owe wielce wysublimowane i zawsze niepowtarzalne ciągi

4 Tamże, rozdz. 11, s. 90-91.

myślowe — których znamienitym przykładem jest platońska-nauka o ideach — przy pomocy których ludzie od niepamiętnych czasów usiłują wykraczać racjonalną myślą poza granice wiedzy.

W epoce nowożytnej — w której panuje przekonanie, że prawda nie jest ani dana, ani odkrywana, lecz wytwarzana przez umysł ludzki — prawdy matematyczne, naukowe i filozoficzne zalicza się (poczynając od Leibniza) do wspólnego rodzaju prawd racjonalnych, odmiennych od prawd o faktach. Posłużę się tym rozróżnieniem dla wygody, nie wnikając w jego prawomocność. Kiedy chcemy stwierdzić, jakie szkody może wyrządzić prawdzie władza polityczna, patrzymy na te kwestie raczej z punktu widzenia polityki, a nie filozofii, dlatego też możemy pozwolić sobie na pominięcie

pytania, czym jest prawda, i zadowolić się przyjęciem potocznego rozumienia tego słowa. Kiedy zatem zastanowimy się nad prawdami o faktach — tak skromnymi jak rola, jaką w rewolucji rosyjskiej odegrał pewien człowiek o nazwisku Trocki, który nie pojawia się w żadnej radzieckiej książce traktującej o historii — od razu uświadamiamy sobie, że prawdy tego rodzaju są o wiele bardziej kruche niż wszystkie odmiany prawdy racjonalnej razem wzięte. Ponadto, skoro fakty i zdarzenia — nieodmienny rezultat wspólnego życia i działania ludzi — stanowią właściwą treść obszaru politycznego, to oczywiście najbardziej nas tu interesuje prawda o faktach. Kiedy władza (mówiąc językiem Hobbesa) dokonuje napaści na prawdę racjonalną, wykracza jakby poza swą domenę, natomiast kiedy fałszuje lub wymazuje fakty, wydaje bitwę na własnym terenie. Prawda o faktach ma bardzo nikłe szase, by oprzeć się napaści ze strony władzy; zawsze grozi jej usunięcie ze świata nie tylko na pewien czas, ale potencjalnie także i na zawsze. Fakty i zdarzenia są nieskończenie bardziej kruche od aksjomatów odkryć czy teorii — nawet najbardziej wymyślnych — będących dziełem umysłu ludzkiego; występują one w sferze wiecznie zmieniających się spraw ludzkich, w których przepływie nie ma nic trwalszego od jawnie względnej trwałości struktury umysłu człowieka. Kiedy się je raz utraci, nie przywróci ich żaden wysiłek umysłu. Szansę na to, że geometria euklidesowa lub Einsteina teoria względności — nie móiąc o filozofii Platona — zostałyby kiedyś odtworzone (gdyby nie pozwolono przekazać ich potomności) również nie są chyba zbyt wielkie, niemniej są nieskończenie większe niż szansę na to, że jakiś ważny fakt, zapomniany lub, co bardziej prawdopodobne, zafałszowany, zostanie pewnego dnia na powrót odkryty.

II

Najbardziej istotne w aspekcie politycznym są prawdy o faktach, ale konflikt między prawdą i polityką po raz pierwszy odkryty został i wyartykułowany w odniesieniu do prawdy racjonalnej. Przeciwieństwem twierdzenia zawierające-go prawdę racjonalną jest w nauce błąd i niewiedza, a w filozofii — złudzenie i opinia. Rozmyślne fałszerstwo, oczywiste kłamstwo, odgrywa rolę tylko w dziedzinie twierdzeń dotyczących faktów; rzeczą znamienną i dość dziwną zarazem wydaje się to, że w długiej debacie — od Platona do Hobbesa — nad antagonizmem pomiędzy prawdą i polityką nikt nie sądził nigdy, że odpowiednią bronią przeciw prawdzie może być zorganizowane kłamstwo, jakie poznaliśmy w naszych czasach. Platona głosiciel prawdy naraża swe życie, a u Hobbesa, jako autorowi książek, grozi mu spalenie jego prac; nie mówi się natomiast o zwyczajnym fałszowaniu. Uwagę Platona zaprzątają raczej sofiści i ignoranci, a nie kłamcy; kiedy dokonuje on rozróżnienia pomiędzy błędem i kłamstwem — to znaczy pomiędzy „bezwiednym i rozmyślnym ??????" — jest, co znamienne, dużo bardziej krytyczny wobec ludzi „nurzających się w zwierzęcej niewiedzy" niż wobec kłamców'. Czy dlatego,

Mam nadzieję, że już nikt mi nie powie, że Platon był wynalazcą „szlachetnego kłamstwa". Przekonanie to opiera się na błędnym odczytaniu kluczowego fragmentu (4114) Państwa, gdzie Platon mówi o jednym ze swych mitów — „bajce fenickiej" — jako o ??????. Ponieważ wyraz ten oznacza w zależności od kontekstu „fikcję, błąd" lub „kłamstwo" — kiedy Platon chce dokonać rozróżnienia pomiędzy błędem i kłamstwem, język grecki zmusza go do mówienia o „mimowolnym" i „rozmyślnym" ?????? — tekst można zinterpretować za

że kłamstwo zorganizowane, opanowujące sferę publiczna w odróżnieniu od kłamcy próbującego szczęścia w pojedynkę nie było jeszcze znane? A może ma to coś wspólnego z zastanawiającym faktem, że oprócz zoroastryzmu żadna z wielkich religii nie włączała kłamstwa jako takiego, a więc czegoś innego niż „dawanie fałszywego świadectwa", do swego katalogu grzechów ciężkich? Dopiero wraz z pojawieniem się moralności purytańskiej, zbiegającym się z powstaniem zorganizowanej nauki, której postęp musiał znaleźć solidny grunt w absolutnej prawdomówności i rzetelności każdego naukowca, kłamstwa uznano za poważne wykroczenia.

Historycznie rzecz biorąc, konflikt między prawdą i polityką jest wynikiem dwóch skrajnie przeciwstawnych sposobów życia: życia filozofa — w interpretacji Parmenidesa, a następnie Platona — oraz życia obywatela. Wiecznie zmieniającym się opiniom obywateli odnośnie spraw ludzkich — które same są w stanie ciągłego przepływu — filozof przeciwstawił prawdę o tych rzeczach, które z natury swojej trwają wiecznie, a tym samym mogą stanowić źródło zasad stabilizujących sferę spraw ludzkich. Przeciwieństwem prawdy była zatem zwykła opinia, utożsamiana ze złudzeniem; właśnie ta degradacja opinii nadała omawianemu konfliktowi jego polityczną ostrość, bowiem to opinia, a nie prawda, należy do niezastąpionych warunków umożliwiających władzę. „Opinia jest podstawą wszystkich rządów" jak powiedział James Madison; nawet najbardziej autokratyczny władca czy tyran nie mógłby nigdy dojść do władzy, nie mówiąc o jej utrzymaniu, bez poparcia ludzi myślących podobnie jak on. Co za tym idzie, każde roszczenie w sferze spraw ludzkich doprawdy absolutnej, której ważność

Cornfordem jako „śmiały poryw wyobraźni" lub za Voegelinem (Order and History: ? lato and Aristotle, Luisiana State University, 1957, vol. 3, s. 106) jako zamierzoną satyrę; w żadnym przypadku nie można go rozumieć jako zalecanie kłamstwa w naszym rozumieniu. Plato dopuszczał-oczywiście okazjonalne kłamstwa w celu oszukania wrogów lub obłąkanych —- Państwo, 382C; przydają się one „jako lekarstwo... które

trzeba zostawić lekarzom", zaś lekarzami w polis są „rządzący w państwie" (389B, przeł. W. Witwicki, op. cit. s. 130-1). Jednakże w przeciwieństwie do alegorii jaskini, Platon nie mówi tu o żadnej zasadzie.

nie potrzebuje wsparcia ze strony opinii, godzi w samą podstawę wszelkiej polityki i wszelkich rządów. Ów antagonizm między prawdą a opinią omówiony został szerzej przez Platona (zwłaszcza w Gorgiaszu jako przeciwstawność między przekazem w postaci „dialogu", który jest odpowiednią formą wypowiedzi dla prawdy filozoficznej, a przekazem w postaci „retoryki", za pomocą której demagog, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, przekonuje masy.)

Ślady tego pierwotnego konfliktu można odnaleźć jeszcze we wczesnych fazach epoki nowożytnej, ale w naszym świecie już ich nie widać. U Hobbesa na przykład wciąż mamy do czynienia z przeciwstawieniem dwóch „zdolności o różnym charakterze": „solidnego rozumowania" i „potężnej wymowy", gdzie „pierwsza opiera się na zasadach prawdy, druga na opiniach [...] oraz na uczuciach i interesach ludzi, które są różne i zmienne"6. Ponad sto lat później, w epoce Oświecenia, lady te niemal — choć nie całkiem — zanikły, a tam gdzie starożytny antagonizm wciąż trwał, inaczej były już rozłożone akcenty. W kategoriach filozofii przednowożytnej wspaniałe powiedzenie Lessinga: Sage jeder, was im Warheit dunkt, und die Warheit selbst sei Gott empfoblen („Niech każdy mówi, to, co Tiważa za prawdę, a sama prawda nich należy do Boga") znaczyłoby po prostu, że człowiek nie jest w stanie poznać prawdy, że wszystkie jego prawdy to niestety ?????, zwykłe opinie; tymczasem Lessingowi chodziło o rzecz przeciwną: dziękujmy Bogu, że nie znamy Prawdy. Otóż od osiemnastego wieku, nawet tam gdzie brak było tonu uniesienia — wynikłego z odkrycia, że dla ludzi żyjących pospołu niewyczerpalne bogactwo dyskursu ludzkiego jest nieskończenie ważniejsze i kryje więcej sensu niż jakakolwiek Jedna Prawda — dominowała świadomość kruchości rozumu ludzkiego, choć nie wywoływało to skarg i narzekań. Świadectwa możemy znaleźć we wspaniałym dziele Kanta Krytyka czystego rozumu, gdzie rozum zmuszony został do uznania własnych ograniczeń, a także u Madisona, który nieraz podkreślał, że „rozum człowieka, tak jak i sam człowiek. jest nieśmiały i ostrożny gdy jest sam, natomiast nabiera pewności 1 wiary w siebie proporcjonalnie

Lewiatan, dz. cyt., s. 625.

do rozmiarów zbiorowości, z jaką się łączy"[7]. Względy tego rodzaju odegrały o wiele bardziej decydującą rolę w zakończonej mniejszym lub większym powodzeniem walce o wolność myśli w mowie i druku, aniżeli przekonania o prawie jednostki do autoekspresji.

Spinoza, który wierzył jeszcze w nieomylność rozumu ludzkiego i często niesłusznie uchodzi za orędownika wolnej myśli i słowa, twierdził że „każdy jest panem swych myśli dzięki najwyższemu prawu naturalnemu", że „każdy myśli po swojemu, a umysły różnią się niczym gusta", z czego wnioskuje: „czego nie można zabronić, na to trzeba z konieczności pozwolić" i że prawa zakazujące wolnej myśli przynieść mogą jedynie to, że „rozwinęłaby się najwstrętniejsza obłuda i wiarołomność". Nigdzie jednak nie domaga się wolności słowa, i wyraźnie brak tu argumentu, że rozum ludzki potrzebuje komunikacji z innymi. Ludzką potrzebę porozumiewania się zalicza Spinoza nawet do „powszechnych przywar", które nie cechują filozofa[8]. Kant przeciwnie, stwierdził, że „Władza, która pozbawia człowieka swobody przekazywania swych myśli publicznie, pozbawia go jego swobody myślenia (podkr. moje) jedyna gwarancja „poprawności" naszego myślenia tkwi w tym, że „myślimy we wspólnocie z innymi, którym przekazujemy nasze myśli, tak jak oni przekazują nam swoje". Rozum ludzki, będąc ułomnym, może funkcjonować tylko wtedy, gdy człowiek może zeń zrobić „użytek publiczny", i odnosi się to również do tych, którzy będąc jeszcze w stanie „niepełnoletniości", nie potrafią posługiwać się własnym rozumem „bez obcego kierownictwa" oraz do „uczonego", który potrzebuje „całej publiczności czytającego świata", by móc sprawdzić wyniki swoich badań[9].

Szczególne znaczenie ma w tym kontekście kwestia rozmiarów zbiorowości, wspomniana przez Madisona. Przeniesie-

7 (The Federalist. nr 49?

8   Traktat teologic^no-polityc^ny, w: Dzieła, T. z, dz. cyt., s. 317 i 321·

9   Patrz Co to jest Oświecenie?, przeł. A. Landman, w: T. Kroński, Kant, Warszawa 1966, s. 164 i 166; oraz Was heisst sich im Denken orientieren? w: I. Kant, Von der Traumen der Vernunft, Leipzig i979> s. 304 i 303.

nie nacisku z prawdy racjonalnej na opinię oznacza, że przenosi się także akcent z człowieka w liczbie pojedynczej na ludzi w liczbie mnogiej; dokonuje się zatem przesunięcie z dziedziny, w której, jak mówi Madison, nie liczy się nic prócz „solidnego rozumowania" pojedynczego umysłu, w obszar, gdzie „siła opinii" zależy od „liczby osób mających, zdaniem jednostki, takie same poglądy". (Zbiorowość ta nie musi zresztą ograniczać się tylko do żyjących). Madison wciąż jeszcze odróżnia życie wśród wielu ludzi — które jest życiem obywatela — od życia filozofa, który „powinien lekceważyć" takie okoliczności; wyróżnienie to nie ma jednak żadnych konsekwencji praktycznych, bowiem „równie trudno spodziewać się narodu i filozofów, jak upragnionego przez Platona rodu filozofów-władców"[10]. Możemy zauważyć przy okazji, że samo pojęcie „narodu filozofów" byłoby dla Platona czymś wewnętrznie sprzecznym, bowiem cała jego filozofia polityczna,

włącznie z jej wyraźnym despotyzmem, opiera się na przekonaniu, że wśród wielu ludzi prawdy nie da się ani osiągnąć, ani przekazać.

W świecie współczesnym zanikły ostatnie ślady starożytnego antagonizmu pomiędzy prawdą filozofa a opiniami z rynku. Do spraw tego świata nie miesza się już ani prawda religii objawionej, którą myśliciele polityczni siedemnastego wieku wciąż uważali za główne utrapienie, ani prawda filozofa odsłaniana przez człowieka w samotności. Jeśli chodzi o prawdę objawioną, rozdział kościoła i państwa przyniósł nam pokój, zaś jeśli chodzi o prawdę filozofa, to już dawno temu przestała ona rościć sobie pretensje do zwierzchnictwa — chyba że nowożytne ideologie potraktuje się poważnie jako filozofie, o co zaiste trudno, skoro sami ich zwolennicy otwarcie głoszą, że są one bronią polityczną i całą kwestię prawdy i prawdziwości uważają za nieistotną. Myśląc w kategoriach tradycji, można by się poczuć upoważnionym do wywnioskowania stąd, że stary konflikt został wreszcie rozstrzygnięty, a zwłaszcza że zniknęła jego pierwotna przyczyna, to znaczy rozbieżność między prawdą racjonalną i opinią.

The Federalist, nr 49.

Choć to dziwne, tak jednak nie jest, bowiem zderzenie prawdy o faktach i polityki, dokonujące się dziś na naszych oczach na tak wielką skalę, ma — przynajmniej pod pewnymi względami — bardzo podobne cechy. O ile przypuszczalnie nigdy dotąd nie tolerowano tak wielu rozmaitych opinii w kwestiach religijnych bądź filozoficznych, o tyle prawda dotycząca faktów, jeśli akurat przeciwstawna jest korzyści lub przyjemności danej grupy, spotyka się z o wiele większą wrogością niż kiedykolwiek przedtem. Oczywiście, zawsze istniały tajemnice państwowe; każdy rząd musi zatajać pewne informacje, nie podawać ich do publicznej wiadomości; tego, kto wyjawiał prawdziwe tajemnice, zawsze traktowano jak zdrajcę. Chodzi mi jednak o co innego, a mianowicie o fakty, które są publicznie znane, a mimo to ludzie, często spontanicznie, potrafią skutecznie obłożyć publiczną dyskusję nad nimi tabu i traktować je tak, jakby były tym, czym nie są, to znaczy jak tajemnice. Rzeczą osobliwą wydaje się to, że mówienie o nich miałoby okazać się równie niebezpieczne jak, na przykład, głoszenie ateizmu lub jakiejś innej herezji w dawniejszych czasach, zaś znaczenia temu zjawisku przydaje jeszcze fakt, że mamy z nim również do czynienia w krajach tyranizowanych przez ideologię. (Nawet w hitlerowskich Niemczech i stalinowskiej Rosji bardziej niebezpieczne było mówienie o obozach koncentracyjnych i obozach zagłady, których istnienie nie było tajemnicą, niż wyznawanie i głoszenie „heretyckich" poglądów w kwestii antysemityzmu, rasizmu czy komunizmu). Jeszcze bardziej niepokojące jest, jak sądzę, to, że kiedy w wolnych krajach toleruje się niemiłe fakty, często przekształca się je

świadomie lub nieświadomie w opinie — jak gdyby takie fakty jak poparcie społeczeństwa niemieckiego dla Hitlera lub załamanie się Francji pod naporem niemieckich armii w 1940, bądź polityka Watykanu w czasie drugiej wojny światowej, nie były faktami historycznymi, lecz kwestią opinii. Skoro takie prawdy o faktach dotyczą spraw o bezpośrednim znaczeniu politycznym, chodzi tu o coś więcej niż o nieuniknione chyba napięcie pomiędzy dwoma sposobami życia w ramach wspólnej i wspólnie uznawanej rzeczywistości. Zagrożona jest tu właśnie owa wspólna rzeczywistość, co stanowi zaiste problem polityczny najwyższej wagi. Prawda dotycząca faktów jest o wiele mniej podatna na argumentację niż prawda filozoficzna i uchwycić może ją oczywiście każdy, a jednak kiedy znajdzie się na rynku — to znaczy kiedy przeciwstawia się jej opinię, a nie kłamstwa i rozmyślne fałszerstwo — spotyka ją, jak się wydaje, ten sam los. A zatem warto może podjąć na nowo dawną i na pozór przestarzałą kwestię konfliktu między prawdą a opinią.

Tendencja do przekształcania faktu w opinię, do zacierania granicy między nimi, jest z punktu widzenia głosiciela prawdy nie mniej niepokojąca niż jego dawna sytuacja, przedstawiona tak wyraziście w alegorii jaskini, gdzie filozof, po powrocie samotnej wyprawy do nieba wiecznych idei, usiłuje przekazać prawdę pozostałym ludziom; rezultat taki jest, że roztapia się ona w rozmaitości poglądów uważanych przez filozofa za złudzenia; prawda, sprowadzona na niepewną płaszczyznę opinii, jawi się teraz w jaskini pod postacią ????? ??? („wydaje mi się") — tejże ????,?, ? którą filozof miał nadzieję rozstać się aż na zawsze. W jeszcze gorszej sytuacji jest jednak ten, kto relacjonuje prawdę dotyczącą faktów. Nie powraca on z żadnej wyprawy do obszarów znajdujących się poza sferą spraw ludzkich i nie może pocieszać się myślą, że stał się na tym świecie kimś jakby obcym. Podobnie i my nie mamy prawa pocieszać się mniemaniem, że jego prawda, jeśli jest to prawda, jest nie z tego świata. Jeżeli nie są akceptowane jego proste stwierdzenia dotyczące faktów — prawdy widzianej i zaświadczane wzrokiem cielesnym, a nie oczami umysłu — powstaje podejrzenie, że negowanie lub wypaczanie prawd wszelkiego rodzaju należy być może do natury sfery politycznej, a ludzie jakby nie byli w stanie poradzić sobie z jej nieustępliwym i nieprzejednanym uporem. Jeśliby tak miało być, to sprawa wyglądałaby jeszcze bardziej beznadziejnie niż przypuszczał Platon, bowiem platońska prawda, odnaleziona i urzeczywistniona w samotności, z definicji wykracza poza sferę, w której żyje większość, to znaczy poza świat spraw ludzkich. (Można zrozumieć, że filozof w swym odosobnieniu ulega pokusie posłużenia się prawdą jako normą, która ma być narzucona sprawom ludzkim, to znaczy utożsamienia transcendencji tkwiącej w prawdzie filozoficznej z zupełnie odmiennym rodzajem „transcendencji" oddzielającej kryteria i miary od

mnogości przedmiotów, które mają być mierzone; równie zrozumiałe jest i to, że zbiorowość będzie opierać się tym normom, i tylko myląc pojęcia można uzasadnić ich

związek z tym obszarem). Kiedy prawda filozoficzna wkracza na rynek zmienia swą naturę i staje się opinią, ponieważ dokonuje się prawdziwa ?????&??? ???.???? ?????, przejście nie tylko od jednego rodzaju rozumowania do drugiego, lecz także od jednego sposobu egzystencji ludzkiej do innego. Inaczej rzecz się ma z prawdą dotyczącą faktów, która zawsze ma związek z innymi ludźmi: dotyczy zdarzeń i okoliczności, w które uwikłanych jest wielu; ustalona została przez świadków i zależy od składanych świadectw; istnieje tylko o tyle, o ile się o niej mówi, nawet jeśli ma to miejsce nie w sferze publicznej, lecz prywatnej. Jest to prawda z natury swej polityczna. Fakty i opinie, choć należy je rozdzielać, nie są sobie przeciwstawne; należą do tej samej sfery. Fakty informują opinie, a opinie, inspirowane różnymi interesami i namiętnościami, mogą być bardzo rozbieżne, a mimo to uprawnione, dopóki respektują prawdę, dotyczą faktów. Bez zagwarantowanej informacji o faktach i bez ich niepodważalności swoboda przekonań jest farsą. Inaczej mówiąc, prawda o faktach warunkuje myśl polityczną, tak samo jak prawda racjonalna wyznacza dociekania filozoficzne.

Czy jednak w ogóle istnieją fakty niezależne od opinii i interpretacji? Czyż historycy i filozofowie historii nie dowodzą już od dawna, że nie sposób stwierdzić faktów bez interpretacji, skoro należy je najpierw wyłowić z chaosu zwykłych zdarzeń (a zasady tej selekcji z pewnością nie należą do danych empirycznych) a następnie ułożyć w jakiś wątek dający się przedstawić tylko w pewnej perspektywie, która nie ma nic wspólnego z pierwotnym zdarzeniem? Te i bardzo wiele innych trudności w naukach historycznych to bez wątpienia autentyczne problemy, ale nie stanowią one argumentu przeciw istnieniu materii i faktów, ani nie mogą służyć za uzasadnienie zacierania granic pomiędzy faktem, opinią i interpretacją, czy też za usprawiedliwienie historyka dowolnie manipulującego faktami. Nawet jeśli przyznamy, że każde pokolenie ma prawo do pisania historii po swojemu, oznacza to jedynie, że ma ono prawo do usytuowania faktów we

własnej perspektywie, ale nie do naruszania samej materii faktów. Aby nie rozwijać tego szerzej podam dla ilustracji pewien przykład; w latach dwudziestych Clemenceau wciągnięty został w rozmowę z przedstawicielem Republiki Weimarskiej; sprawa dotyczyła odpowiedzialności za wybuch pierwszej wojny światowej. „Co pana zdaniem przyszli historycy będą sądzić o tej kłopotliwej i kontrowersyjnej kwestii?" Na co Clemenceau odrzekł: „Tego nie wiem. Ale wiem na pewno, że nie powiedzą, że to Belgia napadła na Niemcy". Chodzi nam zatem o te elementarne dane, których niezniszczalność była oczywista nawet dla najbardziej skrajnych i wyrafinowanych wyznawców historycyzmu.

To prawda, trzeba by o wiele więcej niż kaprysu historyków, aby wymazać z dziejów fakt, że w nocy czwartego sierpnia 1914 roku żołnierze niemieccy przekroczyli granicę Belgii; wymagałoby to monopolu władzy nad całym cywilizowanym światem. Jednak monopol taki nie jest wcale niewyobrażalny i nietrudno uzmysłowić sobie, jaki byłby los prawdy dotyczącej faktów, gdyby ostatnie słowo w tych kwestiach ; miały interesy władzy albo

interesy narodowe czy społeczne. Nasuwa to nam na powrót nasze podejrzenie, iż być może wojna z prawdą we wszelkich jej postaciach leży w naturze sfery politycznej, a zatem także i pytanie, dlaczego upieranie się choćby tylko przy prawdzie dotyczącej faktów uważane jest za postawę antypolityczną.

III

Mówiąc, że prawda dotycząca faktów, w przeciwieństwie do prawdy racjonalnej, nie jest przeciwstawna opinii, nie powiedziałam wszystkiego. Wszelkie prawdy — nie tylko rozmaite rodzaje prawdy racjonalnej, ale także prawda dotycząca faktów — są przeciwstawne opinii, jeśli chodzi o sposób ustalania swej prawomocności. Prawda niesie w sobie element przymusu, a zatem skłonności despotyczne, tak częste niestety wśród zawodowych głosicieli prawdy, wynikać mogą nie tyle z ułomności charakteru, co z napięcia cechującego ludzi żyjących pod swego rodzaju presją. Twierdzenia takie jak „trzy

kąty trójkąta równe są dwóm kątom kwadratu", „Ziemia krąży wokół Słońca", „lepiej cierpieć krzywdę niż ją Wyrządzać", „w sierpniu 1914 roku Niemcy napadły na Belgię" bardzo różnią się między sobą sposobem, w jaki do nich dochodzimy; jednakże od chwili, gdy zostaną stwierdzone i wygłoszone jako prawdziwe, łączy je to, że nie mogą być przedmiotem dyskusji, opinii, konsensusu czy umowy. Dla tych, którzy akceptują takie sądy, nie jest istotna liczba ludzi, którzy również je uznają; nakłanianie lub odwodzenie jest tu bezcelowe, bowiem treść twierdzenia ma charakter przymusu, a nie perswazji. (W Timajosie Platon dokonuje rozróżnienia pomiędzy ludźmi zdolnymi do uchwycenia prawdy i tymi, którzy przypadkiem żywią właściwe opinie. U tych pierwszych organ percepcji [????] obudzony został przez pouczenie, co zakłada oczywiście nierówność i może być uznane za łagodną formę przymusu, natomiast ci drudzy zostali po prostu nakłonieni. Poglądy pierwszych, mówi Platon, są niewzruszone, podczas gdy tych drugich zawsze można skłonić do zmiany przekonań"). Do wszystkich rodzajów prawdy stosuje się to, co Mercier de la Riviere zauważył niegdyś odnośnie prawdy matematycznej: Euclide est un veritable despotę; et /es ve'ńtćs geometriques; qu'il tieus a transmises, sont des lois veritablement despotiąues („Euklides jest prawdziwym despotą, a przekazane przezeń prawdy geometryczne są prawami iście despotycznymi"). W tym samym duchu około sto lat wcześniej wypowiadał się Grotius, kiedy chciał wytyczyć granice władzy księcia absolutnego: „Nawet Bóg nie może sprawić, by dwa razy dwa nie równało się cztery". Nie chodziło mu o wynikające stąd ograniczenie wszechmocy Boga, ale o to, by przeciwstawić władzy politycznej nieodpartą siłę prawdy. Te dwie uwagi

obrazują sposób, w jaki prawda przedstawia się w perspektywie czysto politycznej z punktu widzenia władzy; problem polega na tym, czy władza może i czy powinna być kontrolowana nie tylko przez konstytucję, kartę praw oraz przez wielość władz, jak w systemie kontroli i równowagi — gdzie mówiąc słowami Monteskiusza, le pommir arrete le pouvoir („władza powstrzymuje władzę") — to znaczy przez

czynniki, które wywodzą się z obszaru politycznego i do niego należą., lecz także przez coś, co pochodzi z zewnątrz i mając swoje źródło poza obszarem politycznym jest tak samo niezależne od życzeń i pragnień obywateli jak wola najgorszego tyrana.

Z punktu widzenia polityki prawda ma charakter despotyczny. Jest zatem znienawidzona przez despotów słusznie "obawiających się konkurencji ze strony siły przymusu, której nie mogą zmonopolizować, zaś jeśli chodzi o rządy, które opierają się na konsensusie i żywią niechęć do przymusu jej status jest dość problematyczny. Fakty nie mogą być przedmiotem konsensusu i umowy; wszelka dyskusja nad nimi wszelka wymiana opinii oparta na rzetelnej informacji — w żadnym stopniu nie przyczynia się do ich ustalenia. Z niewygodnymi opiniami można się spierać, odrzucać je lub wchodzić z nimi w kompromis, ale niewygodne fakty cechuje irytujący upór, który zwalczyć mogą jedynie zwykłe kłamstwa. Kłopot polega na tym, że prawda dotycząca faktów, podobnie jak każda inna, apodyktycznie domaga się uznania i wyklucza dyskusję która stanowi przecież istotę życia politycznego. Sposoby myślenia i komunikacji dotyczące prawdy są z politycznego punktu widzenia nieuchronnie despotyczne; nie uwzględniają opinii innych ludzi, podczas gdy właśnie uwzględnianie ich jest znamieniem wszelkiego ściśle politycznego myślenia.

Myśl polityczna ma charakter reprezentujący — swoje zapatrywania kształtuję rozważając daną kwestię z różnych punktów widzenia, uobecniając w moim umyśle stanowiska tych, którzy są nieobecni, co oznacza, że ich reprezentuję. Ów proces reprezentacji nie polega na ślepym przyjmowaniu poglądów tych, którzy sytuują się gdzieś indziej i spoglądają na świat z innej perspektywy; nie chodzi tu ani o empatię — kiedy to usiłuję być kimś innym lub odczuwać tak jak on — ani o liczenie głów i przyłączanie się do większości, lecz o to, aby przy zachowaniu własnej tożsamości być tam, gdzie mnie nie ma, to znaczy myśleć inaczej niż nakazuje mi to mój własny pogląd. Im więcej stanowisk innych ludzi przedstawiam sobie

pogląd. Im więcej stanowisk innych ludzi przedstawiam sobie w umyśle rozważając daną kwestię i im lepiej mogę wyobrazić sobie, co czułabym i myślała, gdybym była na ich miejscu, tym

Timajos, 5 id-52.

silniejsza będzie moja zdolność do myślenia reprezentującego i tym bardziej prawomocne będą moje ostateczne wnioski, moja opinia (Właśnie ta możliwośc "poszerzonej umysłowości'' pozwala ludziom wydawać sąd; odkrył ją Kant w pierwszej części Krytyki władcy sądzenia, choć nie uzmysłowił sobie politycznych -i moralnych konsekwencji swego odkrycia). Sam proces kształtowania opinii determinowany jest przez tych, których stanowiska przedstawia się we własnym umyśle, zaś jedynym warunkiem tego wysiłku wyobraźni jest bezinteresowność, wyzwolenie się od swych osobistych interesów. A zatem nawet wtedy, kiedy człowiek porzuca towarzystwo innych ludzi lub jest całkowicie odizolowany kształtując swoją opinię, nie przebywa jedynie sam ze sobą w samotności myśli filozoficznej; pozostaje on w świecie powszechnych wzajemnych zależności, gdzie może uczynić siebie Reprezentantem każdego innego człowieka. Może oczywiście również odmówić zrobienia tego i kształtować swą opinię tak, żeby uwzględniała tylko jego interesy lub interesy grupy, do której należy; trudno zaiste o bardziej powszechną postawę, nawet pośród ludzi o wyrafinowanych umysłach, aniżeli ślepy upór przejawiający się w braku wyobraźni i niedostatkach osądu. Jakość opinii sądu zależy jednak od stopnia ich bezstronności.

Żadna opinią nie jest oczywista sama przez się. W przypadku opinii, inaczej niż w kwestiach prawdy, nasze myślenie jest prawdziwie dyskursywne; przebiega jak gdyby z miejsca na miejsce przez wszystkie rodzaje przeciwstawnych poglądów, aż w końcu wznosi się od tych partykularnych szczegółów do jakiegoś bezstronnego uogólnienia. W porównaniu z tym procesem, gdzie wydobywa się na światło dzienne jakąś kwestię szczegółową — aby mogła ukazać się ze wszystkich stron w każdej możliwej perspektywie, aż ogarnięta pełnym światłem ludzkiego rozumienia stanie się przejrzysta — wypowiadanie prawdy cechuje specyficzna nieprzejrzystość. Prawda racjonalna oświeca ludzkie rozumienie, zaś prawda dotycząca faktów musi stanowić materiał dla opinii, ale prawdy te, choć nigdy nie są niejasne, nie są także przejrzyste i w samej ich naturze leży to, iż nie poddają się dalszemu objaśnianiu, tak jak w naturze światła leży to, że nie daje się ono oświetlać.

Ta nieprzejrzystość najbardziej razi i denerwuje tam, gdzie mamy do czynienia z faktami i prawdami dotyczącymi faktów, bowiem nie ma żadnej racji ostatecznej, dla której fakty są takie jakie są; zawsze mogłyby być inne, i ta irytująca przypadkowość dosłownie nie ma granic. Właśnie dlatego dawniejsi filozofowie odmawiali poważnego traktowania przesiąkniętej faktami sfery spraw ludzkich lub wiary w to, że można kiedykolwiek odkryć jakąś sensowną prawdę w „melancholijnej przypadkowości" (Kant) następstwa zdarzeń, stanowiącego bieg tego świata. Również w nowszych czasach żadna z filozofii dziejów nie była w stanie pogodzić się z tym krnąbrnym, nierozsądnym uporem zwykłych

faktów; aby usunąć ostatnie pozostałości owego wyraźnie dowolnego „mogłoby być inaczej" (które jest ceną wolności) z jedynego obszaru, gdzie ludzie są prawdziwie wolni, filozofowie nowożytni wyczarowali wszystkie rodzaje konieczności, od dialektycznej konieczności ducha świata lub warunków materialnych, do konieczności nakładanych przez rzekomo niezmienną i znaną naturę ludzką. To prawda, że przy spojrzeniu wstecz — to znaczy w perspektywnie historycznej wygląda tak, jakby nie mógł przebiec inaczej, ale jest to złudzenie optyczne czy raczej egzystencjalne: nic nie mogłoby się wydarzyć, gdyby rzeczywistość nie unicestwiła, siłą rzeczy, wszystkich innych możliwości kryjących się w danej sytuacji wyjściowej.

Inaczej mówiąc, prawda dotycząca faktów nie jest bardziej oczywista niż opinia, i być może między innymi dlatego wyznawcom opinii stosunkowo łatwo przychodzi zdyskredytowanie prawdy dotyczącej faktów przez traktowanie jej jako po prostu innej opinii. Oczywistość faktów ustalana jest na podstawie relacji naocznych świadków — jak wiadomo zawodnych — oraz zapisów i dokumentów, co do których z kolei można podejrzewać, że są fałszywe. W przypadku powstania sporu odwołać się można jedynie do innych świadków, ale nie do trzeciej, wyższej instancji, zaś ustalenie faktu dokonuje się zazwyczaj głosem większości, to znaczy w taki sam sposób jak rozstrzygnięcie sporu między opiniami. Jest to jednak sposób całkowicie niesatysfakcjonujący, bowiem nic nie chroni przed sytuacją, w której większość świadków świadczy fałszywie. Przeciwnie, w pewnych okolicznościach poczucie przynależności do większości może nawet zachęcać do fał-

szywego świadectwa. Inaczej mówiąc, kiedy prawda dotycząca faktów naraża się na wrogość wyznawców opinii, okazuje się co najmniej tak samo krucha jak prawda filozoficzna.

Stwierdziłam już wcześniej, że pod pewnymi względami głosiciel prawdy dotyczącej faktów jest w sytuacji gorszej niż filozof platoński; jego prawda nie jest pochodzenia transcendentnego i nie posiada choćby względnie transcendentnych cech takich idei politycznych jak wolność, sprawiedliwość i odwaga, które mogą inspirować ludzkie działanie, a następnie objawiać się w nim. Zobaczymy teraz, że niedostatek ów ma poważniejsze konsekwencje niż sądziliśmy; dotyczą one nie tylko osoby głosiciela prawdy, ale także, co ważniejsze, szans na to, aby jego prawda przetrwała. Inspirowanie ludzkiego działania i manifestowanie się w nim może nie dorównywać zniewalającej oczywistości prawdy, ale jest w stanie konkurować, jak się przekonamy, z siłą przekonywania zawartą w opinii. Za przykład wypowiedzi filozoficznej, która dotyczy ludzkiego postępowania i przeto ma konsekwencje polityczne, biorę tezę Sokratesa „lepiej cierpieć krzywdę niż ją wyrządzać". Wybór mój podyktowany jest po części tym, że zdanie

to zapoczątkowało zachodnią myśl etyczną, a po części wynika stąd, że o ile mi wiadomo, jest to jedyne twierdzenie etyki, które można wywieść ze specyficznie filozoficznego doświadczenia. (Imperatyw kategoryczny Kanta, jedynego konkurenta na tym polu, można pozbawić składników judeochrześcijańs-kich, dzięki którym sformułowany jest jako imperatyw, a nie zwykłe twierdzenie; okazuje się wtedy, że zasadą leżącą u jego podstaw jest zasada niesprzeczności — złodziej przeczy samemu sobie, ponieważ chce zatrzymać skradzione przedmioty jako swoją własność — zaś zasada ta zawdzięcza swą prawomocność sytuacji myślowej odkrytej przez Sokratesa).

W dialogach platońskich wielokrotnie czytamy o tym, jak paradoksalnie brzmiała teza Sokratesa (twierdzenie, a nie imperatyw), z jaką łatwością odpierano ją na rynku — gdzie jednej opinii przeciwstawia się inną opinię — i jak Sokrates nie potrafił dowieść swego twierdzenia nie tylko przeciwnikom, ale także przyjaciołom i uczniom. (Najwymowniejszy z tych fragmentów znajduje się na początku Państwa1*. Sokrates, kiedy próby przekonania Trazymacha, że sprawiedliwość lepsza jest od niesprawiedliwości nie przyniosły skutku, dowiaduje się od swych uczniów, Glaukona i Adejmantosa, że dowód jego wcale nie był przekonujący. Sokrates chwali ich: „Coś bardzo boskiego w was jest, jeżeli nie wierzycie, że nieuczciwość lepsza jest od uczciwości, a jednak potraficie tak o niej mówić". Innymi słowy, akceptowali oni tezę Sokratesa jeszcze przed początkiem argumentacji, która jednak nie dość, że nie zdołała przekonać Trazymacha — a więc tego, który tezy tej nie akceptował — ale nawet nie miała tyle siły, by utwierdzić ich własne przekonanie). Wszystko, co można powiedzieć na obronę tej tezy, znajdziemy w różnych dialogach Platona. Główny argument polega na tym, że dla człowieka, będącego jednym, lepiej jest być w niezgodzie z całym światem aniżeli z samym sobą1'; dla filozofa jest to rzeczywiście argumentacja niezbita, jako że jego myślenie to, według Platona, milczący dialog z samym sobą, a zatem egzystencja filozofa zależy od nieustannego prowadzenia tej rozmowy, czyli rozszczepienia jednego — jakim mimo wszystko jest filozof — na dwóch; zasadnicza sprzeczność między dwoma partnerami prowadzącymi dialog myślowy unicestwiłaby podstawowy warunek filozofowania14. Inaczej mówiąc, skoro człowiek ma w sobie partnera, od którego nigdy nie może się uwolnić, lepiej zatem, aby nie był to morderca lub kłamca. Lub jeszcze inaczej,

Patrz Państwo 367. Por. także Kriton 49?: „Ja wiem, że dziś mało kto tak myśli i mało kto będzie tego zdania. A jeżeli jeden tak myśli, a drugi nie, tacy dwaj nigdy się nie zgodzą na wspólne zasady działania; koniecznie będzie jeden drugim gardził widząc jak się tamten decyduje". (Przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 171).

13 Patrz Gorgias 482, gdzie Sokrates mówi do swego przeciwnika Kaliklesa: „nie zgodzi się z tobą Kalikles, Kaliklesie, ale będzie między nim a tobą rozdźwięk przez całe życie". A następnie dodaje: „Wolałbymf...] niechby się ze mną większość ludzi nie zgadzała, a twierdziła przeciwnie, aniżelibym ja sam, jedną jednostką będąc, miał nieść w sobie

rozdźwięk wewnętrzny i sprzeczne myśli wygłaszać". (Przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 83).

14 Jeśli chodzi o definicję myślenia jako milczącego dialogu między mną i moim ja, patrz zwłaszcza Teajetet 189-190 oraz Sofista 263-264. Całkowicie w duchu tej właśnie tradycji Arystoteles nazywa przyjaciela, z którym prowadzi dialog ????? ?????, drugim ja.

288

289

skoro myślenie jest milczącym dialogiem między mną i moim ja, muszę dbać o to, by zachować uczciwość swego partnera w innym przypadku bowiem zupełnie utracę zdolność myślenia.

Dla filozofa — czy raczej dla człowieka, o tyle, o ile jest on istotą myślącą — owa teza etyki dotycząca wyrządzania i doznawania krzywdy jest tak samo nieodparta jak prawda matematyczna. Jednakże jeśli jest on obywatelem, istotą działającą, troszczącą się raczej o świat i dobro publiczne, aniżeli o własne dobro — w tym na przykład o swą „nieśmiertelną duszę", której „zdrowie" powinno mieć pierwszeństwo względem potrzeb śmiertelnego ciała — twierdzenie Sokratesa wcale nie jest prawdziwe. Często wskazywano na katastrofalne konsekwencje, jakie miałoby dla jakiejkolwiek społeczności skrupulatne wypełnianie nakazów etyki odnoszących się do jednostki, niezależnie od tego, czy byłyby to nakazy sokratejskie, platońskie czy chrześcijańskie. Na długo przedtem zanim Machiavelli radził, by chronić sferę polityczną przed ścisłymi zasadami wiary chrześcijańskiej (ci, którzy odmawiają opierania się złu, pozwalają niegodziwcom „czynić zło do woli"). Arystoteles ostrzegał przed udzielaaiem filozofom jakiegokolwiek prawa głosu w kwestiach politycznych. (Ludziom, którzy z racji swej profesji muszą być obojętni na to, „co jest dobre dla nich samych" nie można ufać w sprawie tego, co jest dobre dla innych, a już najmniej w kwestii „dobra powszechnego", przyziemnych interesów wspólnoty)".

Skoro prawda filozoficzna dotyczy człowieka jako jednostki, to jest z natury swojej apolityczna. Jeśli filozof mimo wszystko chce, by jego prawda wzięła górę nad opiniami zbiorowości, poniesie klęskę, z której może być gotów wnioskować, że prawda jest bezsilna, co jest truizmem mającym tyleż sensu, co ubolewanie matematyka, który nie jest w stanie rozwiązać kwadratury koła, nad faktem, że koło nie jest kwadratem. Filozof mógłby wtedy doznać pokusy, jak Platon, zdobycia posłuchu u jakiegoś tyrana o ciągotach filozoficznych; gdyby mu się to udało — co na szczęście jest bardzo mało prawdopodobne — mógłby ustanowić jedną z owych

Etyka Nikomachejska, księga 6, zwłaszcza H4ob9 i 114164.

tyranii „prawdy", znanych nam głównie z rozmaitych utopii politycznych, a tyranie te są, oczywiście z politycznego punktu widzenia, równie despotyczne jak wszystkie inne. W niewiele mniej nieprawdopodobnym przypadku, że prawda filozofa zwycięży bez udziału przemocy, po prostu dlatego, że ludzie akurat zgodzą się z nią, odniesie on pyrrusowe zwycięstwo. Oto bowiem prawda zawdzięczać będzie wówczas swój triumf nie własnej zniewalającej mocy, ale zgodzie większości, która jutro może zmienić zdanie i uznać coś innego; to, co było iprawdą filozoficzną, stałoby się zatem zwykłą opinią. Skoro jednak prawda filozoficzna zawiera w sobie-element przymusu, może ona w pewnych okolicznościach skusić polity-ka, tak jak siła opinii może stanowić pokusę dla filozofa. I tak oto w Deklaracji Niepodległości Jefferson uznał pewne „prawdy za oczywiste", ponieważ chciał, by podstawa konsensusu pośród ludzi rewolucji nie była przedmiotem dyskusji i ar-gumentacji; podobnie jak aksjomaty matematyczne, powinny one wyrażać „przekonania ludzi, które nie zależą od ich własnej woli, lecz mimowolnie kierują się świadectwem dostępnym umysłowi"16. Niemniej mówiąc „uważamy te prawdy, za oczywiste" nieświadomie przyznał, że twierdzenie „wszyscy ludzie stworzeni zostali równymi" nie jest oczywiste, lecz potrzebuje zgody i porozumienia — że równość, jeśli ma odgrywać rolę polityczną, jest kwestią opinii, a nie „prawdy". Z drugiej strony, istnieją stwierdzenia filozoficzne lub religijne odpowiadające tej opinii — jak to, że wszyscy ludzie są równi przed Bogiem wobec śmierci, czy że wszyscy należą do tego samego gatunku animal rationale — ale żadne z nich nie miało nigdy jakichkolwiek konsekwencji politycznych czy praktycznych, ponieważ czynniki wnoszące równość, jak Bóg, śmierć czy natura, wykraczają poza obszar stosunków międzyludzkich. Takie „prawdy" nie znajdują się pośród ludzi, lecz ponad nimi; nic ponadludzkiego nie leży u podstaw nowożytnej czy starożytnej — zwłaszcza greckiej — zgody na równość. To, że wszyscy ludzie zostali stworzeni równymi ani nie jest oczywi-

16 T. Jefferson, Projekt statutu wolności religijnych Wirginii w: Wizje Stanów Zjednoczonych w pismach Ojców Założycieli, oprac. W. Osiatyński, (Warszawa 1977, s. 206.

ste, ani nie może być dowiedzione. Wyznajemy tę opinię ponieważ wolność możliwa jest tylko pośród równych, i sądzimy, że radości i dobrodziejstwa płynące z przebywania pośród wolnych ludzi należy przedkładać ponad wątpliwe przyjemności posiadania zwierzchnictwa. Preferencje takie mają w aspek- cie politycznym znaczenie największe, i

niewiele jest rzeczy, które różniłyby ludzi tak głęboko. Chciałoby się rzec, iż od takich wyborów zależy jakość ich człowieczeństwa, a na pewno jakość każdego rodzaju stosunków między nimi. Niemniej, jak przyznał to mimo woli Jefferson, są to kwestie opinii, a nie prawdy.-Ich prawomocność zależy od swobodnego porozumienia i zgody; dochodzi się do nich przez myślenie dyskursy-wne, reprezentujące, a przekazuje się je za pomocą środków przekonywania i dowodzenia.

Twierdzenie Sokratesa „lepiej cierpieć krzywdę niż ją wyrządzać" nie jest opinią, lecz pretenduje do miana prawdy i choć można wątpić, czy miało ono kiedykolwiek bezpośrednie konsekwencje polityczne, jego wpływ — jako nakazu etycznego — na praktyczne postępowanie jest niezaprzeczalny; szerszą akceptację przypisywać można tylko przykazaniom religijnym, które dla wspólnoty wiernych są absolutnie obowiązujące. Czy -fakt ten wyraźnie nie przeczy powszechnie uznawanej bezsilności prawdy filozoficznej? A skoro wiemy z dialogów platońskich, jak nieprzekonujące — zarówno dla przeciwników, jak i dla przyjaciół — było twierdzenie Sokratesa, kiedykolwiek usiłował go dowieść, musimy postawić sobie pytanie, jak mogło ono uzyskać tak wysoki stopień uprawomocnienia. Był to oczywiście wynik dość niezwykłego sposobu przekonywania; Sokrates postanowił poświęcić swe życie za tę prawdę — dać przykład, nie wtedy, gdy pojawił się przed ateńskim trybunałem, ale wówczas, kiedy odmówił ucieczki po wyroku śmierci. To nauczanie przykładem jest jedyną formą „przekonywania", na którą może sobie pozwolić prawda filozoficzna bez wypaczania czy zniekształcania swej natury17; na tej samej zasadzie prawda filozoficzna może stać się

17 Dlatego właśnie Nietzsche mówi: „Filozof znaczy coś u mnie o tyle, o ile mocen jest dawać przykład". {Schopenhauer jako wychowawca w: Niewczesne rozważania, przeł. L. Staff, Warszawa-Kraków 1912

„praktyczna" i inspirować działanie bez naruszania reguł obszaru politycznego tylko wówczas, gdy uda się jej objawić pod postacią przykładu. Jest to jedyna szansa na to, by zasada etyczna uzyskała zarówno uprawomocnienie, jak i weryfikację. Aby zweryfikować, powiedzmy, pojęcie odwagi, można przywołać przykład Achillesa, zaś w przypadku pojęcia dobroci, przywołujemy na ogół postacie Jezusa z Nazaretu lub świętego Franciszka; przykłady te nauczają lub przekonują inspirując; a zatem zawsze gdy staramy się dokonać czynu odważnego lub dobrego, poniekąd naśladujemy kogoś innego — jak choćby imitatio Christi. Jefferson mówił, że „żywe i trwałe poczucie obowiązku wobec rodziców łatwiej zaszczepić dziecku czytając mu Króla Leara, niż za pomocą wszystkich suchych tomów o etyce i boskości, jakie kiedykolwiek napisano"18, a Kant, że_ „nie można nigdy przecież tyle zdziałać przez ogólne przepisy czy to otrzymane od kapłanów lub filozofów czy też zaczerp-nięte z samego siebie, ile dając przykład cnoty lub świątobliwo-ści"19. Jest tak dlatego, ponieważ, jak wyjaśnia Kant, „wykazanie realności naszych pojęć wymaga zawsze danych naocznych[7..] Jeśli są to czyste pojęcia intelektualne, dane naoczne noszą nazwę schemtów"70. W przeciwieństwie do owych schematow, które

umysł nasz wytwarza wedle własnych zasad za pomocą środków wyobraźni, przykłady te pochodzą z historii i poezji, dzięki którym, jak powiedział Jefferson, „otwiera się przed nami pole wyobraźni".

Przekształcenie stwierdzenia teoretycznego lub spekulatywnego w prawdę zawartą w przykładzie — czego dokonać potrafi jedynie filozofia moralna — jest dla filozofa doświadczeniem granicznym; ustanawiając przykład i „przekonując" ludzi w jedyny dostępny dlań sposób, zaczyna on działać. Dziś, kiedy chyba żadna teza filozoficzna, niezależnie od tego jak śmiała, nie zostałaby potraktowana na tyle poważnie, by życie filozofa znalazło się w niebezpieczeństwie, zniknęła nawet ta s. 218).

18 W liście do W. Smitha z 13 listopada 1787.

Krytyka władcy sądzenia par. 32, przeł. J. Gałecki, Warszawa 1964,

194.

tamże, par. 59, s. 298.

rzadka sposobność politycznego uprawomocnienia prawdy filozoficznej. Musimy jednak zauważyć, że możliwość taką ma tylko głosiciel prawdy racjonalnej; nie ma jej natomiast w żadnym przypadku głosiciel prawdy o faktach, będąc pod tym względem, jak i pod wieloma innymi, w gorszej sytuacji. Twierdzenia dotyczące faktów nie tylko nie zawierają żadnych zasad, wedle których ludzie mogliby działać i które w ten sposób mogłyby zamanifestować się w świecie; sama ich treść opiera się weryfikacji tego rodzaju. Nawet gdyby głosiciel prawdy dotyczącej faktów chciał poświęcić swe życie za dany fakt — co jest bardzo mało prawdopodobne — nie osiągnąłby swojego celu. Zamanifestowałby w ten sposób swą odwagę czy może upór, ale nie prawdziwość tego, co chciał powiedzieć, czy choćby własną prawdomówność. Dlaczego bowiem kłamca miałby nie bronić z wielką odwagą swych kłamstw, zwłaszcza w polityce, gdzie kierować może nim patriotyzm czy innego rodzaju uzasadniona lojalność wobec grupy?

IV

Znamieniem prawdy dotyczącej faktów jest to, że jej przeciwieństwem nie jest błąd, złudzenie czy opinia — które nie odzwierciedlają osobistej prawdomówności — lecz rozmyślne fałszerstwo lub kłamstwo. Mogą się tu oczywiście zdarzeć błędy i jest to nawet powszechne, czym prawda dotycząca faktów wcale nie różni się od prawdy naukowej lub racjonalnej. Chodzi jednak o to, że w przypadku faktów istnieje inna

alternatywa, a mianowicie rozmyślne fałszerstwo; nie należy ono do tego samego gatunku co twierdzenia, które — bez względu na to, czy są prawdziwe, czy mylne, mają na celu jedynie powiedzenie tego co jest, lub jak to co jest jawi się mojej osobie. Stwierdzenie dotyczące faktu — Niemcy napadły na Belgię w sierpniu 1914 roku — zyskuje implikacje polityczne tylko wtedy, gdy włączy się je w kontekst interpretacyjny. Jednakże stwierdzenie przeciwstawne, które Clemenceau, nieświadom jeszcze sztuki pisania historii na nowo, uważał za absurdalne, nie potrzebuje żadnego kontekstu żeby mieć znaczenie polityczne. Jest to wyraźnie próba zmiany zapisu zaszło-

ści historycznych i jako taka oznacza formę działania. Tak samo rzecz się ma wówczas, kiedy kłamca nie dysponuje władzą dla utrwalenia swego fałszerstwa; nie twierdzi wtedy, że to, co mówi jest świętą prawdą, lecz udaje, że jest to jego „opinia", do której rości sobie konstytucyjne prawo. Często postępują tak ugrupowania wywrotowe, co wśród niedojrzałej politycznie publiki może wywołać spore zamieszanie. Zacieranie granicy dzielącej prawdę o fakcie i opinię należy do wielu form, jakie może przybrać kłamstwo, a wszystkie one są postaciami działania.

Głosiciel prawdy, niezależnie od tego, czy głosi prawdę racjonalną, czy prawdę dotycząca faktów, zdecydowanie jest człowiekiem czynu, jakim jest kłamca. Jeśli głosiciel prawdy o faktach chce odgrywać rolę polityczną, a co za tym idzie przekonywa najczęściej wikła się w długie wyjaśnienia, dlaczego właśnie jego prawda najlepiej służy interesom jakiejś grupy. I tak samo jak filozof odnoszący pyrrusowe zwycięstwo, gdy jego prawda staje się opinią większości, głosiciel prawdy mówiącej o faktach, kiedy wkracza w obszar polityczny i utożsamia się z jakimś partykularnym interesem i jakąś grupą nacisku, naraża na szwank jedyną rzecz, dzięki której jego prawda mogłaby uchodzić za wiarygodną, a mianowicie swoją osobistą prawdomówność gwarantowaną przez bezstronność, uczciwość i niezależność. Nie ma chyba postaci politycznej, która mogłaby w większym stopniu budzić uzasadnione podejrzenia, niż zawodowy głosiciel prawdy, który odkrył szczęśliwą zbieżność między prawdą i interesem. Kłamca natomiast wcale nie potrzebuje takiego wątpliwego kompromisu by pojawić się na scenie politycznej; ma on tę wielką przewagę, że zawsze znajduje się, by tak rzec, na środku tej sceny. Jest aktorem * z natury; przedstawia rzeczy innymi niż są, ponieważ chce, aby były inne — to znaczy chce zmieniać świat. Wykorzystuje on niezaprzeczalne pokrewieństwo naszej zdolności do działania, do zmieniania rzeczywistości, z ową tajemniczą umiejętnością, która pozwala nam mówić „świeci słońce", kiedy leje jak z cebra. Gdybyśmy byli w swym zachowaniu tak uwarunkowani jak życzyli sobie tego niektórzy.

W oryginale actor czyli aktor i zarazem ten, który działa (ad).

filozofowie, nigdy nie zdołalibyśmy dokonać tego małego cudu. Inaczej mówiąc, nasza zdolność do kłamstwa — ale niekoniecznie nasza zdolność do mówienia prawdy — należy do nielicznych oczywistych danych świadczących o wolności człowieka. To, że w ogóle możemy zmieniać warunki, w których żyjemy, wynika stąd, że jesteśmy od nich względnie niezależni i właśnie ta wolność nadużywana jest i wypaczana przez kłamstwo. Niemal nieodparta pokusa pcha zawodowego historyka w pułapkę konieczności, co prowadzi do zanegowania wolności działania, natomiast w przypadku zawodowego polityka niemal równie nieodpartą pokusą jest przecenianie możliwości stwarzanych przez tę wolność, co z kolei pociąga za sobą usprawiedliwianie kłamliwego negowania lub zniekształcania faktów.

Jeśli chodzi o działanie, zorganizowane kłamstwo jest oczywiście zjawiskiem marginesowym, ale kłopot polega na tym, że jego przeciwieństwo, samo mówienie o faktach, nie prowadzi do żadnego działania; w normalnych warunkach skłania nawet do akceptacji rzeczy takimi, jakie są. (Nie znaczy to oczywiście, że z odkrytych faktów nie mogą prawomocnie skorzystać organizacje polityczne, lub że w pewnych okolicznościach fakty przedstawione opinii publicznej nie mogą w znacznym stopniu wyzwalać i umacniać żądania grup etnicznych i społecznych). Prawdomówności nigdy nie zaliczano do cnót politycznych, poniewaTwlstocie niewiele przyczynia się ona do zmiany świata i istniejących warunków, co należy do najbardziej uprawnionych działań politycznych. Tylko tam, gdzie społeczność przedsięwzięła zorganizowane kłamstwo z zasady, a nie tylko w przypadkach szczególnych, prawdomówność jako taka — której nie wspierają wypaczające ją siły władzy i interesu — może stać się czynnikiem politycznym o pierwszorzędnym znaczeniu. Tam, gdzie każdy kłamie o wszystkim co jest ważne, głosiciel prawdy, niezależnie od tego, czy wie o tym, czy nie, zaczyna działać; on także zaangażował się w sprawy polityczne, bowiem jeśli przetrwa, co jest mało prawdopodobne, daje początek zmianie świata.

Wówczas jednak znajdzie się on wkrótce w kłopotliwej sytuacji. Mówiłam już o przypadkowym charakterze faktów, które zawsze mogłyby być inne, a co za tym idzie, nie mają dla umysłu ludzkiego żadnych znamion oczywistości czy wiarygodności. Skoro kłamca może swobodnie kształtować swe „fakty" dla korzyści i przyjemności, czy choćby tylko dla zaspokojenia oczekiwań swej publiczności, jest prawdopodobne, że okaże się on bardziej przekonujący i wiarygodny niż głosiciel prawdy. Jego relacja brzmieć będzie bardziej logicznie, jako że szczęśliwie zniknął już element nieprzewidywalności, który jest jedną z charakterystycznych cech wszystkich zdarzeń. Nie tylko prawda racjonalna, jak mówił Hegel, stawia zdrowy rozsądek na głowie; rzeczywistość często obraża trzeźwość

rozumowania zdroworo: sądkowego w nie mniejszym stopniu, niż zagraża korzyści i przyjemności.

Musimy teraz zwrócić uwagę na stosunkowo nowe zjawisko masowej manipulacji faktami i opinią, tak widoczne pisaniu na nowo historii, w preparowaniu sztucznych wizerunków rzeczy i w polityce rządu. Tradycyjne kłamstwo polityczne, zajmujące tak poczesne miejsce w historii dyplomacji i rzemiosła politycznego, dotyczyło zazwyczaj albo prawdziwych tajemnic — informacji, których nigdy nie ujawniano publicznie — albo intencji, które żadną miarą nie posiadają tego samego stopnia realności co fakty dokonane; jak wszystko, co dzieje się w naszym wnętrzu, intencje są tylko możliwościami, a to, co w zamierzeniu było kłamstwem, zawsze może okazać się w końcu prawdą. Natomiast współ-czesne kłamstwa polityczne dotyczą rzeczy, które wcale są tajemnicami, lecz znane są praktycznie każdemu. Jest to oczywiste w przypadku pisania na nowo historii współczesnej na oczach tych, którzy byli jej świadkami, ale w takim samym stopniu odnosi się też do tworzenia sztucznych wizerunków wszelkiego rodzaju, gdzie można zanegować lub pominąć każdy znany i ustalony fakt, jeśli może on zaszkodzić owemu wizerunkowi; wizerunek taki, inaczej niż staromodny portret, nie ma upiększać rzeczywistości, lecz przedstawiać jej pełny substytut, który dzięki nowoczesnych technikom i środkom masowego przekazu jest oczywiście bardziej widoczny, niż kiedykolwiek widoczny był oryginał. Wreszcie mamy wielce poważanych mężów stanu, którzy, jak de Gaulle i Adenauer, potrafili oprzeć swą politykę na tak oczywistych przeciwieństwach faktów jak to, że Francja należy do zwycięzców

ostatniej wojny i dlatego jest jednym z wielkich mocarstw oraz że „barbarzyństwo narodowego socjalizmu objęło jedynie stosunkowo niewielką część ludności kraju"21. Wszystkie te kłamstwa, bez względu na to, czy ich autorzy wiedzą o tym czy nie, kryją w sobie element przemocy; celem zorganizowanego kłamstwa jest zawsze zniszczenie wszystkiego, co zdecydowano zanegować, choć jedynie rządy totalitarne świadomie przyjęły kłamstwo jako pierwszy krok do morderstwa. Kiedy Trocki dowiedział się, że nie odgrywał żadnej roli w rewolucji rosyjskiej, musiał zrozumieć, że podpisany został nań wyrok śmierci. Oczywiście, łatwiej jest wymazać postać publiczną z zapisu dziejów, jeśli równocześnie można usunąć ją ze świata żywych. Inaczej mówiąc, różnica między kłamstwem tradycyjnym a kłamstwem w nowych czasach najczęściej sprowadza się do różnicy między ukrywaniem, a unicestwianiem faktów.

Kłamstwo tradycyjne dotyczyło nadto jedynie spraw szczegółowych i nigdy nie miało na celu oszukania dosłownie wszystkich; skierowane byłem przeciw wrogowi i miało zwieść tylko jego. Te dwa ograniczenia do tego stopnia umniejszały szkodę wyrządzaną prawdzie, że kiedy spojrzymy na rzecz z dystansu, wygląda to- niemal niewinnie. Skoro

fakty zawsze zachodzą w pewnym kontekście, kłamstwo dotyczące szczegółu — to znaczy fałszerstwo, które nie usiłuje zmienić całego kontekstu — wyciera jak gdyby dziurę w materii faktów. Jak wie każdy historyk, dziury lub szwy załatać może kłamstwem. Dopóki materia jako całość pozostaje nienaruszona, kłamstwo poniekąd samo wyjdzie w końcu na jaw. Drugie ograniczenie dotyczy ludzi zajmujących się wprowadzaniem innych w błąd. Należeli oni zazwyczaj do wąskiego kręgu polityków i dyplomatów, którzy między sobą wciąż znali prawdę i mogli ją zachować. Było mało prawdopodobne, aby padli ofiarą własnych fałszerstw; mogli oszukiwać innych nie oszukując samych

Jeśli chodzi o Francję, patrz doskonały artykuł De Gaulle: Pose and Policy w „Foreign Affairs", July 196;. Cytat z Adenauera pochodzi z jego Memoirs, Chicago 1966 s. 89, gdzie stara się wmówić to przekonanie władzom okupacyjnym, ale powtórzył je wielokrotnie w czasie pełnienia urzędu kanclerskiego.

siebie. Obu tych czynników łagodzących, które towarzyszyły starej sztuce kłamstwa, wyraźnie brak w manipulacji faktami, jaką spotykamy dzisiaj.

Jakie znaczenie mają zatem te ograniczenia i dlaczego lamy prawo nazywać je czynnikami łagodzącymi? Dlaczego oszukiwanie samego siebie stało się niezastąpionym narzędziem w rzemiośle tworzenia sztucznych wizerunków i dla-czego miałoby być gorzej — zarówno dla kłamcy, jak i dla świata — kiedy sam kłamca zwiedziony jest własnymi kłamstwami, niż gdyby tylko oszukiwał innych? Jakie lepsze uzasadnienie moralne mógłby przedstawić kłamca, niż to, że jego wstręt do kłamstwa jest, tak wielki, że musiał przekonać najpierw samego siebie, zanim mógł okłamać innych? (Jak Antonio z Burzy „podobny kłamcy, który sam się zwodzi/ W końcu i pamięć swą do grzechu wciąga/ I własnym łamstwom wierzy"*) I wreszcie, a jest to chyba najbardziej niepokojące, jeśli współczesne kłamstwa polityczne są tak wielkie, że wymagają całkowitego przekształcenia całej materii faktów — jak gdyby wytworzenia innej rzeczywistości, do której będą pasować nie pozostawiając śladu szwu, szczeliny czy rysy, dokładnie tak jak fakty pierwotne pasowały do swego kontekstu — co może sprawić, by nowe historie, wizerunki i przeciwieństwa faktów nie stały się adekwatnym substytutem rzeczywistości i materii faktów?

Jak trudno jest okłamywać innych nie okłamując zarazem samego siebie pokazuje pewna anegdota średniowieczna. Jest to opowieść o tym, co zdarzyło się w pewnym mieście, gdzie dniem i nocą na wieży czuwał wartownik, by ostrzegać ludzi 'przed zbliżającym się nieprzyjacielem. Wartownik uwielbiał robić psikusy i pewnej nocy uderzył na alarm tylko po to, by nieco nastraszyć mieszczan. Udało mu się znakomicie: wszyscy rzucili się do

murów, a na końcu... także i on. Widzimy zatem, do jakiego stopnia nasze poczucie rzeczywistości zależne jest od tego, że żyjemy w świecie wspólnie z innymi ludźmi i jakiej potrzeba siły charakteru, aby trwać przy czymś, prawdzie lub kłamstwie, czego nie podzielają inni. Inaczej mówiąc, im

William Szekspir, Burza, At I, sc. 2, przeł. L. Ulrich, (w: Szekspir, Dzieła dramatyczne, Warszawa 1975, t. I, s. 147).

bardziej udaje się kłamcy oszukiwać innych, tym bardziej prawdopodobne jest, że sam padnie ofiarą własnych wymysłów. Ponadto, kawalarz zwiedziony przez samego siebie, który jedzie na tym samym wózku co jego ofiary, będzie wydawał się o wiele bardziej wiarygodny niż ten, kto kłamie z zimną krwią i pozwala sobie na uciechę ze swego figla stojąc z boku. Tylko oszukanie samego siebie może stworzyć pozór prawdomówności, zaś w dyskusji nad faktami jedynym przekonującym czynnikiem, który czasem ma szansę wziąć górę nad przyjemnością, lękiem i korzyścią, jest osobiste zaangażowanie.

Obiegowe sądy moralne bywają na ogół surowe wobec kłamstwa z zimną krwią, natomiast z większą tolerancją i wyrozumiałością spotyka się zazwyczaj wyrafinowana sztuka oszukiwania samego siebie. Jednym z niewielu przykładów literackich, jakie można przywołać przeciw tej potocznej ocenie, jest sławna scena w klasztorze z Braci Karawanów. Ojciec, zatwardziały kłamca, pyta starca Zosimę „co mam czynić, aby dostąpić życia wiecznego?", na co starzec odpowiada mu: „Najważniejsza rzecz, niech pan sam przed sobą nie kłamie"* Dostojewski nie dodaje tu żadnego wyjaśnienia czy komentarza. Argumentując na rzecz twierdzenia „lepiej okłamywać innych niż sarriego siebie" trzeba by wskazać, że ten, kto kłamie z zimną krwią, pozostaje świadom różnicy między prawdą i fałszem, a zatem prawda, jaką ukrywa przed innymi nie została jeszcze całkowicie usunięta ze świata; swe ostatnie schronienie znalazła w samym kłamcy; szkoda wyrządzona rzeczywistości nie jest ani całkowita, ani nieodwracalna, a tym samym i szkoda wyrządzona kłamcy nie jest całkowita czy ostateczna. Kłamał, ale nie jest jeszcze kłamcą. Zarówno on, jak i świat przezeń oszukiwany, nie są poza „zbawieniem", ujmując rzecz w języku starca Zosimy.

Całkowitość i potencjalna nieodwracalność szkody, nieznane w dawniejszych czasach, to niebezpieczeństwa wynikające z dzisiejszej manipulacji faktami. Nawet w wolnym świecie, gdzie rząd nie zmonopolizował jeszcze władzy decydowania i orzekania o tym, co jest faktem, a co nie jest, potężne zorganizowane grupy interesów rozszerzyły pojmowanie racji

* Bracia Karamazow, przeł. A. Wat, Warszawa 1978, t. I, s.

stanu, ograniczającej się niegdyś do stosunków z innymi krajami, oraz, w skrajnych przypadkach, do sytuacji jawnego i bezpośredniego zagrożenia. Propaganda uprawiana przez rząd przyswoiła sobie coś więcej niż tylko kilka chwytów ze świata biznesu i metod z Madison Avenue. Sztuczne wizerunki tworzone na użytek wewnętrzny, w odróżnieniu od kłamstw skierowanych przeciw wrogowi z zewnątrz, mogą stać się rzeczywistością dla każdego, a w pierwszym rzędzie dla samych twórców tych wizerunków, którzy już w czasie preparoania swych „produktów" owładnięci są jedynie myślą o potencjalnej liczbie ich ofiar. Inicjatorzy tworzenia oszukańczych dzerunków — którzy „inspirują" swych ukrytych pomoc- lików, specjalistów od przekonywania — zamierzają oczywiście zwieść przeciwnika w sprawach społecznych czy narodowych, ale rezultat jest taki, że całe grupy ludzi, a nawet całe narody mogą opierać swą orientację na sieci oszustw, którą ich przywódcy chcieli oplatać swych wrogów.

To, co dzieje się później, następuje w sposób niemal automatyczny. Główny wysiłek, zarówno oszukanej grupy, jak i samych oszustów, kieruje się przeważnie na zachowanie nienaruszonego wizerunku stworzonego przez propagandę, wizerunkowi temu w mniejszym stopniu zagrażają przeciwnicy i rzeczywiście wrogie interesy, niż ci spośród grupy, którzy zdołali oprzeć się jego urokowi i zdecydowani są mówić faktach lub zdarzeniach, które do owego wizerunku nie pasują. W historii współczesnej pełno jest przykładów na to, że głosicieli prawdy o faktach uważano za bardziej niebezpiecznych, a nawet bardziej wrogich od rzeczywistych przeciwników. Argumentów przeciw oszukiwaniu samego siebie nie można mieszać z protestami „idealistów" — niezależnie od ich wartości — przeciw kłamstwu jako czemuś, co jest złe z zasady i przeciw starodawnej sztuce zwodzenia nieprzyjaciela. Z politycznego punktu widzenia chodzi o to, że współczesna sztuka oszukiwania samego siebie łatwo może przekształcić sprawę i zewnętrzną w kwestię wewnętrzną — konflikt międzynarodowy czy międzygrupowy wraca jak bumerang na scenę polityki wewnętrznej. Przypadki oszukiwania samego siebie praktykowane po obu stronach w okresie zimnej wojny są nazbyt liczne, by je wymieniać, ale właśnie o nie tu chodzi. Konserwatywni

krytycy masowej demokracji często podkreślali niebezpieczeństwa, które grożą sprawom międzynarodowym ze strony tej formy rządów — nie wspominając jednak niebezpieczeństw charakterystycznych dla monarchii czy oligarchii. Siła ich argumentów polega na niezaprzeczalnym fakcie, że w warunkach pełnej demokracji oszukiwanie innych bez oszukiwania samego siebie jest praktycznie niemożliwe.

Przy obecnym systemie komunikacji ogólnoświatowej, obejmującym wiele niepodległych narodów, władza nigdzie nie jest tak wielka, by zdołała całkowicie uodpornić swój „wizerunek". Można zatem przewidywać, że żywot owych wizerunków nie będzie długi; mogą one eksplodować nie tylko w momencie krytycznym, kiedy rzeczywistość na powrót ukazuje się publicznie, ale nawet wcześniej, bowiem strzępy faktów bezustannie mieszają szyki wojnie propagandowej pomiędzy ścierającymi się wizerunkami. Nie jest to wszakże jedyny sposób ani nawet sposób najważniejszy, w jaki rzeczywistość bierze odwet na tych, którzy ośmielają się jej przeczyć. Perspektywy żywota sztucznych wizerunków nie mogłyby się znacząco zwiększyć nawet w przypadku powstania rządu światowego czy jakiejś innej współczesnej odmiany Pax Koma-na. Najlepiej widać to na przykładzie systemów totalitarnych i dyktatur jednopartyjnych, które są oczywiście, jak dotąd, najbardziej skutecznymi instytucjami ochrony ideologii i sztucznych wizerunków przed naporem rzeczywistości i prawdy. (Poprawianie historii nigdy nie jest gładką przeprawą. W notatce z 1935 roku znalezionej w Archiwum Smoleńskim czytamy o niezliczonych trudnościach towarzyszących takiemu przedsięwzięciu. Co, na przykład, „należy zrobić z przemówieniami Zinowiewa, Kamieniewa, Rykowa, Bucharina i innych, wygłoszonymi na Zjazdach Partii, plenach Komitetu Centralnego, w Kominternie, na Zjeździe Sowietów itd.? Co zrobić z antologiami marksizmu[...] pisanymi lub redagowanymi wspólnie przez Lenina, Zinowiewa[...] i innych? Co z pismami Lenina wydanymi przez Kamieniewa? Co należy zrobić w takim przypadku, gdy Trocki jest autorem artykułu w piśmie Międzynarodowy Komunista? Czy należy skonfiskować cały numer?"" Zaiste kłopotliwe pytania, na które w Archiwum nie ma odpowiedzi). Problem polega na tym, że

trzeba bez przerwy zmieniać fałsze przedstawiane jako substytut rzeczywistych zdarzeń; zmieniające się okoliczności wymagają zastępowania jednego podręcznika historii innym, wymiany stron w encyklopediach i słownikach, usuwania pewnych nazwisk i wstawiania innych, przedtem nieznanych lub mało znanych. I choć ta ciągła płynność nie daje wskazówki, czym mogłaby być prawda, jest ona sama w sobie oznaką, i to bardzo wymowną, kłamliwego charakteru wszystkich publicznych wypowiedzi dotyczących świata faktów. Często dostrzegano, że najpewniejszym długofalowym rezultatem prania mózgów jest swego rodzaju cynizm — absolutna odmowa wiary w jakąkolwiek prawdę, bez względu na to, jak dobrze prawda ta byłaby uzasadniona. Inaczej mówiąc, rezultatem konsekwentnego i totalnego zastępowania prawdy o faktach kłamstwami nie jest to, że teraz kłamstwa będą uznawane prawdę, a prawda za kłamstwo, lecz to, że zniszczony ostaje zmysł, za pomocą którego orientujemy się w rzeczywistym świecie, a do tego celu służą umysłowi między innymi kategorie prawdy i fałszu.

Na ten kłopot nie ma lekarstwa. Jest to po prostu druga strona kłopotliwej przypadkowości wszelkich faktów. Skoro wszystko co wydarzyło się w sferze spraw ludzkich mogłoby

równie dobrze być inne, możliwości kłamstwa są nieograniczone. Tylko ktoś, kto kłamie okazjonalnie, będzie mógł trzymać się danego kłamstwa z niewzruszoną konsekwencją;

ci, którzy dostosowują wizerunki i opisy do zmieniających się wciąż okoliczności, będą pływać po oceanie wielu możliwości, dryfując od jednej do drugiej i nie będąc w stanie zatrzymać się na dłużej przy żadnym ze swych „produktów". Nie osiągnąwszy wcale adekwatnego substytutu rzeczywistości i materii faktów, przekształcili zdarzenia i fakty na powrót w potencjalność, z której niegdyś się one wyłoniły. Najpewniejszą oznaką rzeczywistego charakteru faktów i zdarzeń jest właśnie uparte istnienie tu i teraz, którego przypadkowość opiera się wszelkim próbom ostatecznego wyjaśnienia. Inaczej rzecz się natomiast w przypadku sztucznych wizerunków; zawsze można je wyjaś-

22 Część archiwów została opublikowana w Merle Fainsod, Smo-\lensk Under Soviet Kule, Cambridge, Mass., 1958. Patrz s. 374.

nić i nadać im wiarygodność — co daje im chwilową przewagę nad prawdą dotyczącą faktów — ale nigdy nie mogą one konkurować pod względem trwałości z tym, co po prostu jest ponieważ jest ono akurat takie a nie inne. Dlatego konsekwentne kłamstwo, mówiąc metaforycznie, usuwa nam ziemię spod nóg nie dając innego gruntu, na którym można byłoby stanąć. (Mówiąc słowami Montaigne'a „Gdyby kłamstwo, podobnie jak prawda, miało tylko jedną twarz, łatwiej dalibyśmy sobie z nim radę; przyjęlibyśmy po prostu za pewnik przeciwieństwo tego, co mówi kłamca, ale odwrotna strona prawdy ma sto tysięcy postaci i nieograniczone pole" *). Wrażenie chwiejności wszystkiego na czym opieramy nasze poczucie orientacji i rzeczywistości, należy do najpowszechniejszych, najbardziej wyrazistych doświadczeń ludzkich pod panowaniem rządów totalitarnych.

Niezaprzeczalne pokrewieństwo okłamywania z działaniem, ze zmienianiem świata — słowem, z polityką — ograniczone jest przez samą naturę rzeczy dostępnych ludzkiej zdolności działania. Oddany swej sprawie twórca sztucznych wizerunków jest w błędzie, kiedy sądzi, iż może antycypować zmiany kłamiąc w kwestiach faktów, które i tak każdy chce wymazać. Budowanie wiosek potiomkinowskich, tak bliskie sercu polityków i propagandzistów krajów zacofanych, nigdy nie prowadzi do ustanowienia czegoś rzeczywistego, lecz jedynie do mnożenia i doskonalenia pozorów. Nie przeszłość — a wszelka prawda dotycząca faktów odnosi się oczywiście do czasu minionego — ani nie teraźniejszość, jako że jest ona rezultatem przeszłości, lecz przyszłość jest polem dla działania. Jeśli przeszłość i teraźniejszość traktuje się jako części przyszłości — to znaczy nadaje się im ich uprzedni stan potencjal-ności — to obszar polityczny zostaje pozbawiony nie tylko swej głównej siły stabilizującej, lecz także punktu wyjścia, z którego można zacząć dokonywanie zmian, rozpoczynanie czegoś nowego. Zaczyna się wówczas

kompletnie jałowe szamotanie się, charakterystyczne dla wielu nowych narodów, które na swe nieszczęście przyszły na świat w epoce propagandy.

Fakty nie są oczywiście bezpieczne w rękach władzy, ale problem w tym, że władza z samej swej natury nie może nigdy niczym zastąpić niezawodnej trwałości cechującej rzeczywistość faktów; jest tak dlatego, ponieważ rzeczywistość ta należy do przeszłości, a więc stała się wymiarem, do którego nie mamy dostępu. Fakty domagają się uznania przez swój upór, zaś ich kruchość w zadziwiający sposób łączy się z ich wielką odpornością — to znaczy z tą samą nieodwracalnością, która jest znamieniem wszelkiego ludzkiego działania. Swą uporczywością fakty przerastają władzę; nie są tak przemijające jak grupy nacisku, które powstają, gdy ludzie zbiorą się razem dla jakiegoś celu, ale znikają w chwili, gdy cel zostanie osiągnięty lub zaprzepaszczony. Ten przemijający charakter władzy sprawia, że jest ona bardzo zawodnym narzędziem, jeśli chodzi osiągnięcie jakiejkolwiek trwałości, a co za tym idzie, w jej ękach nie są bezpieczne nie tylko prawda i fakty, ale także nieprawdy i zaprzeczenia faktów. Postawie politycznej wobec faktów pozostaje bardzo wąska ścieżka pomiędzy dwoma niebezpieczeństwami; z jednej strony istnieje niebezpieczeń-stwo traktowania faktów jako rezultatów jakiegoś nieuchron-nego rozwoju wydarzeń, któremu ludzie nie mogli zapobiec, i wobec którego są bezradni, z drugiej zaś niebezpieczeństwo wynikające z zaprzeczania faktom i prób manipulacji nimi zmierzającej do usunięcia ich ze świata.

V

Próby, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1986, t. I, s. 165.

Na koniec powrócę do pytań postawionych na wstępie tych rozważań. Prawda, choć jest bezsilna i zawsze przegrywa w otwartym starciu z władzą, posiada jednak pewnego rodzaju siłę; otóż niezależnie od tego, co obmyślą ludzie będący u władzy, nie są oni w stanie odkryć czy wynaleźć substytutu prawdy, który zdolny byłby funkcjonować na dłuższą metę. Perswazje i przemoc mogą prawdę zniszczyć, ale nie mogą jej zastąpić. Odnosi się to zarówno do prawdy racjonalnej lub religijnej, jak i, co bardziej oczywiste, do prawdy dotyczącej faktów. Spojrzenie na politykę z perspektywy prawdy, a taki punkt widzenia tu właśnie przyjęłam, oznacza zajęcie miejsca

poza obszarem politycznym. Jest to stanowisko głosiciela prawdy, który traci swą pozycję — a wraz z nia prawomocność tego, co miał do powiedzenia — Jeśli usiłuje bezpośrednio

ingerować w sprawy ludzkie i przemawiać językiem perswazji lub przemocy. Właśnie temu stanowisku i jego znaczeniu dla obszaru politycznego musimy teraz poświęcić nieco uwagi.

"Stanowisko poza obszarem politycznym — poza wspólnotą, do której należymy wraz z innymi ludźmi — uważa się powszechnie za jeden z rozmaitych sposobów bycia samemu. Pośród egzystencjalnych sposobów głoszenia prawdy wyróżniają, się szczególnie: samotność filozofa, odosobnienie naukowca artysyt, bezstronność historyka i sędziego oraz niezależność poszukiwaczajaktów, świadka, reportera. (Bezstronność tego rodzaju tym różni się od wspomnianej wcześniej bezstronności kompetentnej, reprezentującej opinii, że nie pochodzi z wnętrza obszaru politycznego, lecz stanowi nieodłączną i niezbędną w takich przypadkach cechę pozycji kogoś z zewnątrz). Wymienione sposoby bycia samemu różnią się między sobą pod wieloma względami, ale wspólne dla nich jest to, że nie można łączyć.z nimi równocześnie jakiegokolwiek zaangażowania politycznego czy oddania jakiejś sprawie. Są one charakterystycznedla wszystkich ludzi, stanowiąc sposoby ludzkiej egzystencji' jako takiej. Tylko wtedy, gdy jeden z nich przyjęty zostanie jako sposób życia — a nawet wówczas życie nie przebiega w kompletnej samotności, odosobnieniu czy niezależności — może dojść do konfliktu z wymowami tego, co polityczne.

Jest rzeczą całkiem naturalną, że uświadamiamy sobie apolityczną a potencjalnie nawet antypolityczną., naturę prawdy — fiat veritas et pereat mundus — dopiero w przypadku konfliktu; jak dotąd podkreślałam właśnie ten aspekt sprawy, ale me wyczerpuje to wcale omawianej kwestii. Pominięte zostały tu pewne instytucje publiczne, ustanowione i wspierane przez władzę, w których wbrew wszelkim regułom politycznym prawda i prawdomówność zawsze stanowiły najwyższe kryterium dla mowy i postępowania. Należy do nich przede wszystkim sądownictwo, które — jako jedna z władz lub jako wymiar sprawiedliwości — jest starannie chronione przed władzą społeczną i polityczną; są tu także wszystkie instytucje szkolnictwa wyższego, którym państwo powierza edukację swych przyszłych obywateli. Jeśli Akademia pamięta o swoich początkach w starożytności, musi wiedzieć, że założona została przez najbardziej zdecydowanego i wpływowego przeciwnika polis. Marzenie Platona nigdy oczywiście nie ziściło się; Akade mia nigdy nie stała się społeczeństwem alternatywnym i znikąd nie słyszeliśmy o jakiejkolwiek próbie przejęcia władzy przez uniwersytety. Spełniło się jednak to, o czym Platon nigdy nie marzył: świat polityczny uznał, że obok bezstronnego wymiaru sprawiedliwości potrzebuje jeszcze innej instytucji znajdującej się poza terenem walki politycznej; nie ma większego znaczenia, czy instytucje szkolnictwa wyższego są w rękach prywatnych, czy stanowią własność publiczną; nie tylko ich uczciwość, ale także samo ich istnienie i tak zależy od dobrej woli rządu. Na uniwersytetach rodzą się prawdy bardzo niemiłe dla rządu i społeczeństwa, a sądy wielokrotnie już orzekały trudne dla nich do przełknięcia wyroki, dlatego też instytucje te, podobnie jak inne azyle prawdy, nadal są narażone na wszystkie zagrożenia ze strony władzy społecznej i politycznej. Niemniej

szansę na to, by prawda zatriumfowała publicznie, są oczywiście znacznie większe dzięki samemu istnieniu takich miejsc i związanych z nimi organizacji skupiających niezależnych i teoretycznie bezstronnych uczonych. Nie sposób zaprzeczyć, że — przynajmniej w krajach rządzonych konstytucyjnie — świat polityczny uznał, nawet w przypadku konfliktu, że ma korzyść z istnienia ludzi i instytucji, nad którymi nie ma władzy.

To prawdziwie polityczne znaczenie Akademii łatwo dziś umyka uwadze ze względu na wielką rangę wchodzących w jej skład instytutów przygotowujących specjalistów i ewolucję wydziałów nauk przyrodniczych, w których badania teoretyczne dostarczyły nieoczekiwanie tak wielu doniosłych wyników mających, jak się okazało, żywotne znaczenie dla całego kraju. Nikt nie może zaprzeczyć społecznej i technicznej użyteczności uniwersytetów, ale ich rola nie ma charakteru politycznego. Większe znaczenie polityczne mają nauki historyczne i humanistyczne, których zadaniem jest znajdowanie, ochrona i interpretacja prawdy o faktach i dokumentów człowieczeństwa. Głoszenie prawdy dotyczącej faktów to o wiele więcej niż

tylko codzienne informacje dostarczane przez dziennikarzy, choć bez nich nigdy nie zyskalibyśmy orientacji w wiecznie zmieniającym się świecie i, w najbardziej dosłownym sensie, nigdy nie wiedzielibyśmy, gdzie jesteśmy. Ma to oczywiście najbardziej bezpośrednie znaczenie polityczne, jeśli jednak prasa miałaby kiedykolwiek rzeczywiście stać się „czwartą władzą", należałoby chronić ją przed władzą rządu i presją społeczną jeszcze staranniej niż chroniona jest władza sądownicza. Otóż ta bardzo istotna polityczna funkcja dostarczania informacji wypełniana jest, ściśle rzecz biorąc, poza obszarem politycznym; nie wchodzi tu w grę, i wchodzić nie powinno, żadne działanie i żaden wybór polityczny.

Rzeczywistość to coś innego i coś więcej niż całość faktów i zdarzeń, których i tak nie sposób ustalić. Ten, kto mówi to, co jest — ????? ?? ????? — zawsze przedstawia pewną opowieść, w której poszczególne fakty tracą swą przypadkowość i nabierają jakiegoś zrozumiałego dla człowieka sensu. To absolutna prawda, że „można znieść wszelkie smutki, jeśli ułoży się je w fabułę lub opowie o nich", jak powiedziała Isak Dinesen (Karen Blixen), która nie'tylko należy do największych współczesnych mistrzów narracji, ale także — a była pod tym względem niemal wyjątkiem — miała świadomość tego, co robi. Mogłaby dodać jeszcze, że również radość i szczęście są możliwe do zniesienia i nabierają dla ludzi sensu tylko wtedy, gdy można opowiedzieć o nich pewną historię. Na tyle, na ile głosiciel prawdy o faktach jest również narratorem, dokonuje on „pojednania z rzeczywistością", które Hegel, filozof dziejów par excelknce, uważał za ostateczny cel wszelkiej myśli filozoficznej i które rzeczywiście jest ukrytą siłą napędową wszelkiej historiografii wykraczającej poza zwykłą erudycję. Przekształcanie surowego materiału,

jakim są zwykłe zdarzenia, którego dokonywać musi historyk (podobnie jak i pisarz, bowiem dobra powieść wcale nie jest zwykłym wymysłem lub wytworem czystej fantazji), jest blisko spokrewnione z dokonywanym przez poetę przekształcaniem nastrojów czy poruszeń serca — transfiguracji smutku w elegię czy uniesienia w odę. W ślad za Arystotelesem, możemy dostrzec w politycznej funkcji poety operację katharsis, oczyszczenia ze wszystkich emocji, które mogłyby przeszkadzać ludziom w działaniu.

Polityczna funkcja narratora — historyka lub powieściopisarza — polegana na tym, by uczyć przyjmowania rzeczy takimi, jakie są. Z tej akceptacji, którą nazwać można również prawdomów-nością, rodzi się zdolność sądzenia — to znaczy, znów przywołując słowa Isak Dinesen, „na koniec będzie nam dane je oglądać i oceniać, i to właśnie nosi miano dnia sądu".

Wszystkie te funkcje o znaczeniu politycznym dokonują się oczywiście poza obszarem polityki. Wymagają niezaangażowa nie i bezstronności, uwolnienia swych myśli i wydawania sądow bez względu na korzyść własną. Bezinteresowne dążenie do prawdy ma długie dzieje; jego początki, rzecz znamienna, są wcześniejsze niż wszystkie nasze tradycje teoretyczne i naukowe, w tym także tradycje myśli filozoficznej i politycznej. Początkiem tym była jak sądzę chwila, w której Homer postanowił opiewać zarówno czyny Achajów, jak i Trojan, oraz głosić chwałę Hektora, wroga i człowieka pokonanego, na równi z chwałą Achillesa, bohatera jego ludu. Dotąd nigdy się to nie zdarzyło; żadna inna cywilizacja, niezależnie od tego jak wspaniała, nie potrafiła spojrzeć tak samo na przyjaciela i na wroga, na triumf i na klęskę, które, choć decydują o ludzkim losie, od czasów Homera nie uchodziły już za najwyższe kryteria oceny człowieka. Bezstronność Homera odbiła się echem w całej historii greckiej i stanowiła także natchnienie dla pierwszego wielkiego głosiciela prawdy o faktach, przyszłego ojca historiografii, Herodota. W pierwszych zdaniach swej opowieści mówi on nam, iż postanowił nie dopuścić do tego, by „wielkie i podziwu godne dzieła, jakich bądź Helenowie, bądź barbarzyńcy dokonalif...] przebrzmiały bez echa". Jest to źródło wszystkiego, co określa się mianem obiektywności — tej osobliwej i nieznanej poza cywilizacją zachodnią pasji uczciwości intelektualnej za każdą cenę, bez czego nie mogłaby nigdy powstać żadna nauka.

Rozpatrywałam tu politykę z perspektywy prawdy, czyli z punktu widzenia usytuowanego na zewnątrz obszaru polityki, w związku z czym nie wspomniałam choćby na marginesie o wielkości i godności tego, co dzieje się wewnątrz tego obszaru. Mówiłam o nim tak, jak gdyby był jedynie

Dnieje, przeł. S. Hammer, Warszawa 1954, s. 21.

polem bitwy partykularnych, sprzecznych interesów, gdzie w grę nie wchodzi nic prócz przyjemności, korzyści, stronniczości i żądzy władzy. Mówiąc krótko, zajmowałam się polityką tak, jakbym i ja sądziła, że wszystkimi sprawami publicznymi rządzi interes i siła, że w ogóle nie byłoby sfery politycznej, gdybyśmy nie musieli troszczyć się o potrzeby życiowe. Powodem tego zniekształcenia jest to, że prawda o faktach ściera się z tym co polityczne tylko na najniższej płaszczyźnie spraw ludzkich, tak jak platońska prawda filozoficzna starła się z nim na znacznie wyższej płaszczyźnie opinii i umowy. Patrząc z tej perspektywy nie dostrzegamy rzeczywi-stej treści życia politycznego — radości i satysfakcji płynących" z tego, że jesteśmy w towarzystwie równych nam ludzi, ze wspólnego działania i publicznego ukazywania się, z wpisywania się w świat słowem i czynem, a tym samym zdobywania i podtrzymywania naszej tożsamości osobistej, inicjowania czegoś zupełnie nowego. Chodziło mi tu jednak o to, by pokazać, że. cała ta sfera niezaleznie od jej wielkości, jest ograniczona — że nie obejmuje całej egzystencji człowieka i świata. Ograniczona jest przez te rzeczy, których ludzie nie mogą zmieniać wedle swej woli. Obszar, w którym możemy swobodnie działać dokonywać zmian, pozostanie jnienaruszo-ny i zachowa swą integralność tylko wówczas gdy będą respektowane te ograniczenia. W aspekcie pojęciowym, prawdą możemy nazywać to, czego nie możemy zmienić, zaś metaforycznie rzecz ujmując, jest to ziemia, na której stoimy i niebo rozciągające się nad nami.

Podbój kosmosu a ranga człowieka

„Czy podbój przestrzeni kosmicznej podniósł czy umniejszył rangę człowieka?"1. Pytanie to skierowane jest do laika, a nie do naukowca, i zrodziło się z humanistycznej troski o człowieka, która jest czymś innym niż zainteresowanie światem fizykalnym, jakie cechuje fizyka. Zrozumienie rzeczywistości fizykalnej wymaga, jak się wydaje, nie tylko odrzucenia światopoglądu antropocentrycznego bądź geocentrycznego, ale także wyeliminowania wszelkich antropomorfcznych elementów i zasad zrodzonych na gruncie świata danego pięciu ludzkim zmysłom lub wynikającego z kategorii charakterystycznych dla umysłu ludzkiego. Postawione na wstępie pytanie zakłada, że człowiek jest najwyższym spośród znanych nam bytów, a założenie to odziedziczyliśmy po Rzymianach. Rzymskie pojęcie humanitas było do tego stopnia obce ramom umysłowości Greków, że nie mieli oni nawet odpowiadającego mu terminu. (Brak pojęcia humanitas w języku greckim i greckiej myśli wynikał stąd, że Grecy, w przeciwieństwie do Rzymian, nigdy nie uznawali człowieka za najwyższy spośród istniejących bytów. Według Arystotelesa takie przekonanie to atopos, absurd2. Ów antropocentryzm jeszcze bardziej obcy jest myśleniu naukowca, dla którego człowiek to jedynie pewien szczególny

Pytanie to zostało postawione z okazji konferencji „Symposium on Space" przez wydawców Great Ideas Today (1963) ze szczególnym uwzględnieniem kwestii znaczenia „eksploracji kosmosu dla kondycji ludzkiej i sposobu, w jaki człowiek postrzega sam siebie. Pytanie nie dotyczy człowieka jako naukowca, bądź producenta czy konsumenta, lecz człowieka jako istoty ludzkiej".

* Arystoteles, Etyka Nikomacbejska, księga VI, 1141 a 20-25, Warszawa 1956, s. 216.

przypadek życia organicznego, a jego środowisko naturalne — Ziemia wraz ze specyficznymi dla niej prawami, to tylko pewien marginalny przypadek absolutnych, uniwersalnych praw rządzących ogromem wszechświata. Naukowiec nie może oczywiście stawiać sobie pytania o konsekwencje wyników swoich badań dla rangi człowieka, to znaczy w tym przypadku— dla jego przyszłości. Nauka nowożytna szczyci się przecież właśnie tym, że udało się jej całkowicie uwolnić od takich antropocentrycznych, czyli humanistycznych zainteresowań. Postawione pytanie skierowane jest do laika, a zatem trzeba na nie odpowiedzieć posługując się kategoriami zdrowego rozsądku i języka potocznego (jeśli odpowiedź taka jest w ogóle możliwa). Odpowiedź tego rodzaju raczej nie przekona naukowca, który na skutek dyktatu faktów i eksperymentów musiał odrzucić postrzeganie zmysłowe, a co za tym idzie, także zdrowy rozsądek pozwalający nam na koordynację naszych pięciu zmysłów i przekształcanie płynących z nich spostrzeżeń w pełną świadomość realnego świata. Musiał również zrezygnować z naturalnego języka, który nawet w swych najbardziej wysublimowanych formach pojęciowych zachowuje nierozłączny związek ze światem zmysłów i naszym zdrowym rozsądkiem. Dla naukowca człowiek to jedynie obserwator różnorodnych przejawów wszechświata. Postęp nauki nowożytnej wykazał bardzo wyraźnie w jak wielkim stopniu obserwowany wszechświat, zarówno ten nieskończenie mały, jak i nieskończenie wielki, wymyka się nie tylko ułomnej percepcji ludzkich zmysłów, ale także nadzwyczaj pomysłowym instrumentom, które miały ją udoskonalić. Dane, którymi zajmuje się nowożytna fizyka, pojawiają się niczym „tajemniczy posłaniec z rzeczywistego świata"3. Ściśle rzecz biorąc, nie są to zjawiska, fenomeny, bowiem nigdzie ich nie spotykamy — ani w naszym świecie codziennym, ani w laboratorium; o ich istnieniu wiemy tylko dlatego, że oddziałują w określone sposoby na nasze instrumenty pomiarowe. Efekt tego oddziaływania, jak obrazowo przedstawił to Eddington, „przypomina [je] tak samo jak numer telefonu przypomina abonenta"4. Rzecz jednak w tym, iż Eddington bez najmniejszego wahania zakłada, że te dane fizykalne wyłaniają się z „rzeczywistego świata", a zatem świata bardziej realnego aniżeli ten, w którym żyjemy; kłopot polega na tym, że to, co fizykalne, jest obecne, ale nigdy się nie ukazuje.

Cel nowożytnej nauki, która zaprowadziła nas w końcu n: Księżyc, nie polega już na „poszerzaniu i porządkowaniu' doświadczeń ludzkich (jak mówił jeszcze Niels Bohr5, choć to między innymi jego dzieło przyczyniło się do zarzucenia tego rodzaju słownictwa), ale na tym, aby odkryć to, co leży poza zjawiskami odsłaniającymi się zmysłom i umysłowi człowieka Gdyby naukowiec poddał refleksji naturę ludzkiego aparatu zmysłowego i umysłowego, gdyby stawiał sobie pytania w rodzaju: Jaka jest natura człowieka i jakie jest właściwe dlań miejsce? Na czym polega cel nauki i dlaczego człowiek postukuje wiedzy? Czym jest życie i co odróżnia życie ludzkie od zwierzęcego?, nie dotarłby nigdy do punktu, w którym znalazła się dzisiaj nauka.j Odpowiedzi na te pytania byłyby definicjami, które w konsek-i wencji wyznaczałyby granice przedsięwzięć naukowca. Mówiąc słowami Nielsa Bohra, „tylko dzięki rezygnacji z wyjaśniania życia w zwykły sposób zyskujemy możliwość wzięciaj pod uwagę jego specyfiki"6.

Omawiane przez nas pytanie nie ma wprawdzie sensu dla naukowca jako naukowca, ale nie jest to jeszcze argument, który by je podważał. Pytanie to wzywa laika i humanistę, aby osądzili działalność naukowca, ponieważ dotyczy ona wszystkich ludzi. W dyskusji tej muszą jednak wziąć udział również naukowcy, którzy są przecież także obywatelami społeczności wszystkich ludzi. Wszelkie odpowiedzi, jakie padają w tej debacie, niezależnie od tego czy pochodzą od laików, filozofów czy naukowców, mają jednak charakter nienaukowy (choć nie antynaukowy), bowiem nie da się dowieść ich prawdziwo-

Max Pianek, The Unwerse in the Łight of Modern Physics, 1929. Cyt. za Great Ideas Today, 1962, s. 494.

4 Cyt. za J. W. N. Sullivan, ^mitations of Science, Mentor Books 1949, s. 141.

Patrz J. W. N. Sullivan, Atomie Physics andHuman Knowledge, New York 1958, s. 88.

6 Tamże, s. 76.

ści bądź fałszywości. Ich prawdziwość bliższa jest raczej ważności porozumienia niż apodyktycznej mocy twierdzeń naukowych. Nawet wówczas, gdy są to odpowiedzi udzielane przez wiodących samotny żywot filozofów, to przecież sformułowane zostały one dzięki wymianie poglądów między wieloma ludźmi (choć większość z nich należeć może do pokoleń dawno minionych). Prawdy takie nie są w stanie wymusić powszechnej zgody, ale często okazują się trwalsze aniżeli zniewalające i w sposób pewny dowiedzione twierdzenia nauk, które mimo iż w danym momencie są i muszą być powszechnie obowiązujące, to jednak zwłaszcza ostatnio nastręczają kłopotów swą niestabilnością i zmiennością. Inaczej mówiąc, pojęcia takie jak życie, człowiek, nauka czy wiedza są z definicji przednaukowe, a w naszym pytaniu chodzi o to, czy rozwój nauki, który doprowadził do podboju przestrzeni ziemskiej i wdarcia się w przestrzeń kosmiczną,

zmienił również na tyle te pojęcia, że utraciły one jakikolwiek sens. Problem polega bowiem oczywiście na tym, że współczesna nauka — niezależnie od tego, jakie były jej źródła i pierwotne cele — tak radykalnie zmieniła i przekształciła świat, w którym żyjemy, iż można twierdzić, że laik i humanista, ufający wciąż zdrowemu rozsądkowi i posługujący się językiem potocznym, tracą kontakt z rzeczywistością; chwytają jedynie widoczne zjawiska, nie rozumiejąc tego, co za nimi się kryje (zupełnie tak jakby próbowali zrozumieć czym jest drzewo, nie biorąc pod uwagę jego korzeni); ich wątpliwości i niepokoje są nieistotne, bowiem wynikają po prostu z niewiedzy. Któż mógłby wątpić w to, że nauka, która umożliwiła podbój przestrzeni kosmicznej i wyprawę na Księżyc, podniosła zarazem rangę człowieka? Można by tak potraktować ów problem, gdybyśmy faktycznie żyli w świecie, który „rozumieją" tylko naukowcy. Znajdowaliby się oni wówczas w sytuacji „nielicznych wybranych", którzy dzięki posiadaniu wyższej wiedzy byliby upoważnieni do sprawowania rządów nad „resztą", czyli nad wszystkimi innymi, uchodzącymi z punktu widzenia naukowca za niewtajemniczonych laików — niezależnie od tego, czy będą to humaniści, uczeni czy filozofowie, to znaczy, mówiąc krótko, wszyscy ci, którzy stawiają przednaukowe pytania z racji swojej niewiedzy.

Taki podział na naukowców i laików niewiele ma jednak wspólnego z faktami. Rzecz nie tylko w tym, iż naukowiec spędza ponad połowę swego życia w tym samym świecie spostrzeżeń zmysłowych, zdrowego rozsądku i potocznego języka, co inni ludzie, ale również w tym, że on sam dotarł w swej uprzywilejowanej sferze działalności do punktu, w którym naiwne pytania i niepokoje laika dają o sobie znać bardzo wyraźnie, choć w nieco inny sposób. Naukowiec zdystansował nie tylko laika z jego ograniczonym rozumieniem, ale także cząstkę samego siebie i swej zdolności rozumienia, które jest przecież wciąż rozumieniem ludzkim nawet wówczas, gdy idzie on pracować w laboratorium i zaczyna komunikować się w języku matematyki. Miał rację Max Pianek mówiąc, iż cud nowożytnej nauki polegał na tym, że dało się ją oczyścić „ze wszystkich elementów antropomorficznych", dlatego że dokonali tego sami ludzie7. Dobrze znane są trudności teoretyczne napotykane w nowej nauce nie-antropocentrycznej i nie-geo-centrycznej (bądź heliocentrycznej), jakie wynikają stąd, że jej danych nie sposób uporządkować przy pomocy jakichkolwiek naturalnych kategorii myślowych cechujących mózg ludzki. Jak powiedział Erwin Schródinger, nowy wszechświat, który usiłujemy „zdobyć", jest nie tylko „praktycznie nieosiągalny, ale nawet nie daje się pomyśleć", bowiem „każdy sposób myślenia o nim jest niewłaściwy; może nie aż tak bezsensowny jak «trójkątne koło», ale znacznie bardziej niż «skrzydlaty lew»"8.

Istnieją także inne trudności o charakterze mniej teoretycznym. Mózgi elektroniczne, podobnie jak wszystkie inne maszyny, potrafią wykonywać ludzką pracę lepiej i szybciej niż sam człowiek. Fakt, że zastępują i poszerzają raczej możliwości mózgu ludzkiego aniżeli pracy fizycznej człowieka nie przysparza trudności tym, którzy potrafią dostrzec

różnicę pomiędzy „intelektem" potrzebnym, by dobrze grać w szachy czy warcaby, a rozumem ludzkim9.. Nie dowodzi to wcale, że praca

7 Pianek, dz. cyt., s. 503.

8 Patrz M. Pianek, Science and Humanism, London 1951, s. 25-26.

9 W 1963 roku, kiedy mój artykuł ukazał się po raz pierwszy, John Gilmore napisał bardzo krytyczny list, w którym zgrabnie ujmuje tę

fizyczna i praca mózgu należą do tej samej kategorii, ani że to, co nazywamy inteligencją i możemy mierzyć przy pomocy współczynnika ilorazu inteligencji, ma cokolwiek wspólnego z jakością umysłu człowieka, prócz tego, że bez wątpienia stanowi jego conditio sine qua non. Są wszakże tacy naukowcy, którzy twierdzą, że komputery potrafią robić takie rzeczy, „których umysł ludzki nie jest w stanie pojąć"10; taka sugestia oznacza jednak coś zupełnie innego i jest wielce niepokojąca, bowiem pojmowanie to przecież funkcja umysłu, a nie automatyczny efekt działania mózgu. Gdyby miało być prawdą — a nie jedynie rezultatem tego, że naukowiec nie zrozumiał tu sam siebie — że otoczeni jesteśmy przez maszyny, których działania nie możemy pojąć, mimo że zaprojektowaliśmy je i skonstruowaliśmy, oznaczałoby to, że nasz świat codzienny nawiedziły trudności teoretyczne występujące na najwyższych poziomach nauk przyrodniczych. Ale jeśli nawet pozostaniemy na gruncie ścisłej teorii, to okaże się, że paradoksy, które zaczęły niepokoić wielkich naukowców, są dostatecznie poważne, by zaalarmować także laika". Często wskazywane „opóźnienie" nauk społecznych względem nauk przyrodniczych, bądź politycznego rozwoju człowieka względem jego wiedzy technicznej i naukowej, jest"zwykłym odwracaniem uwagi od zasadniczego problemu tej debaty, który polega na tym, że człowiek zdolny jest robić, i robi z powodzeniem to, czego nie potrafi zrozumieć i wyrazić w codziennym języku ludzkim.

Warto może zauważyć, że to naukowcy starszej generacji, jak Einstein, Pianek, Bohr i Schrodinger, byli najbardziej zatroskani owym stanem rzeczy, do którego zresztą głównie oni się przyczynili. Wciąż mocno tkwili w tradycji, która kwestię: „W ciągu ostatnich lat udało nam się napisać programy pozwalające komputerom przejawiać zachowania, które każdy człowiek nieobeznany z takimi programami uznałby bez wahania za inteligentne, a nawet wielce inteligentne. Na przykład Alex Bernstein stworzył program, który pozwala komputerowi doskonale grać w warcaby. To imponujące osiągnięcie, choć jest to osiągnięcie Bernstei-na, a nie maszyny". Zostałam wprowadzona w błąd uwagą George'a Gamowa — patrz przypis 10 — i zmieniłam swój tekst.

10 George Gamow, Physical Sciences and Technolog), w: Great Ideas Today, 1962, s. 207. Wyróżnienie moje (H.A.).

wymagała, aby teorie naukowe spełniały określone postulaty humanistyczne dotyczące prostoty, piękna i harmonii. Teoria wciąż jeszcze musiała być „satysfakcjonująca", to znaczy zadowalać rozum ludzki poprzez „respektowanie zjawisk" i wyjaśnianie wszystkich obserwowanych faktów. Nawet dzisiaj słyszymy jeszcze, że „współcześni fizycy przychylają się do ogólnej teorii względności z powodów estetycznych, to znaczy dlatego, że jest ona elegancka w sensie matematycznym i filozoficznie satysfakcjonująca"11. Powszechnie znana jest wielka niechęć Einsteina do zarzucenia zasady przyczynowości, czego wymagała teria kwantowa Plancka; główne zastrzeżenie Einsteina polegało na tym, że wraz z przyjęciem tej teorii problematyczny stawałby się cały porządek wszechświata — jakby Bóg rządził światem „grając w kości". Skoro jednak również odkrycia Einsteina dokonały się, zdaniem Nielsa Bohra, poprzez „przekształcenie i uogólnienie całego korpusu fizyki klasycznej [...] nadając naszemu obrazowi świata spójność przekraczającą wszystkie dotychczasowe oczekiwania", to wydaje się całkiem naturalne, że Einstein starał się uzgodnić swoje poglądy z nowymi teoriami swoich kolegów i kontynuatorów na drodze „poszukiwania pełniejszej koncepcji", poprzez nowe, jeszcze dalej idące uogólnienie12. A zatem Max Pianek mógł nazwać teorię względności „dopełnieniem i zwieńczeniem struktury fizyki klasycznej", jej „ukoronowaniem". Jednakże nawet sam Pianek, choć w pełni świadom tego, że teoria kwantowa, w przeciwieństwie do teorii względności, oznacza całkowite zerwanie z teorią fizyki klasycznej, twierdził, że „dla właściwego rozwoju fizyki konieczne jest, aby pośród jej postulatów znalazło się nie tylko poszukiwanie praw jako takich, ale praw o charakterze ściśle przyczynowym'"5.

Niels Bohr poszedł jeszcze jeden krok dalej. W jego przekonaniu, przyczynowość, determinizm i konieczny charakter praw należały do kategorii wynikających z „naszych ram pojęciowych, które są nieuchronnie pewnym, z góry przyjętym

11 Sergio de Benedetti, cyt. za Walter Sullivan, Physical Sciences and Technology, w: Great Ideas Today, 1961, s. 198.

12 N. Bohr, dz. cyt., s. 70 i 61.

13 M. Pianek, dz. cyt., s. 493, 517 i 514.

przesądem"; Bohr nie widział powodów do niepokoju w tym, że „w zjawiskach atomistyki występują prawidłowości zupełnie nowego rodzaju, które wymykają się deterministycznemu i obrazowemu opisowi'"4. Kłopot polega na tym, że jeśli coś nie poddaje się opisowi w kategoriach owych „przesądów" umysłu ludzkiego, to nie poddaje się również opisowi w żadnym wyobrażalnym języku ludzkim; w ogóle nie daje się już tego opisać, a można jedynie wyrazić w sposób matematyczny. Bohr miał jeszcze nadzieję, że skoro „żadne doświadczenie nie daje się zdefiniować bez logicznych ram", to nowe doświadczenia w odpowiednim czasie znajdą swoje miejsce dzięki „właściwemu rozszerzeniu ram pojęciowych", co pozwoli również usunąć wszystkie występujące dzisiaj paradoksy i „pozorne dysharmonie"15. Obawiam się jednak, że nadzieje te pozostaną niespełnione. Kategorie i idee rozumu ludzkiego mają swe pierwotne źródło w ludzkim doświadczeniu zmysłowym, podobnie jak wszystkie określenia naszych zdolności umysłowych i znaczna część naszego języka pojęciowego, wywodzące się ze świata zmysłów i używane metaforycznie. Ponadto, mózg ludzki, w którym, jak się zakłada, dokonuje się nasze myślenie, jest tak samo związany z Ziemią jak każda inna część ludzkiego ciała. To"' właśnie dzięki oderwaniu się od tych ziemskich uwarunkowań, poprzez odwołanie się do siły wyobraźni i abstrakcji, które jak gdyby wzniosły umysł ludzki ponad pole grawitacyjne Ziemi, pozwalając spojrzeć na nią z pewnego punktu we wszechświecie, nauka nowożytna osiągnęła swoje najwspanialsze, a zarazem najbardziej problematyczne osiągnięcia.

W roku 1929, tuż przed nadejściem rewolucji atomistycz-nej, którą zwiastowało rozszczepienie atomu i nadzieje na podbój kosmosu, Pianek postulował, aby wyniki uzyskiwane dzięki operacjom matematycznym „były na powrót przekładane na język świata naszych zmysłów, jeśli mają być dla nas w jakikolwiek sposób użyteczne". W ciągu trzech dziesięcioleci, jakie minęły od czasu napisania tych słów, możliwość tego rodzaju przekładu zmalała jeszcze bardziej, a utrata związku

14 N. Bohr, dz. cyt., s. 31 i 71. *' Tamże, s. 82.

między światem fizykalnym a światem zmysłów stała się jeszcze wyraźniejsza. Nie znaczy to jednak wcale — a w kontekście naszych rozważań fakt ten jest szczególnie zatrważający — że rezultaty nowej nauki nie mogą być wykorzystane w praktyce, czy że ta nowa wizja świata, jak przepowiadał Pianek, w przypadku niepowodzenia ponownego przekładu na zwykły język „będzie niczym bańka mydlana, która pryska przy pierwszym podmuchu wiatru'"6. Przeciwnie, można by wręcz powiedzieć, iż bardziej prawdopodobne jest, że zamieszkiwana przez nas planeta pójdzie z dymem na skutek istnienia teorii, które nie mają żadnego związku ze światem zmysłów i wymykają się wszelkim opisom w ludzkim jeżyku, niż że choćby nawet i huragan zmiecie te teorie z powierzchni Ziemi.

Sądzę, że można przyjąć z pewnością, iż naukowcy, którzy zapoczątkowali najbardziej radykalny i gwałtowny proces rewolucyjny, jaki kiedykolwiek widział świat, w żadnym razie nie przejawiali czegoś w rodzaju woli mocy. Nie chodziło tu wcale o pragnienie „podboju kosmosu" i wyprawy na Księżyc. Nie kierowała nimi również niestosowna ciekawość w sensie temptatio oculorum. To właśnie poszukiwanie „prawdziwej rzeczywistości" przywiodło ich do utraty zaufania do zjawisk, fenomenów, które jawią się same z siebie ludzkim zmysłom i ludzkiemu umysłowi. Inspirowało ich niezwykłe umiłowanie harmonii i porządku, które w imię odkrycia piękna i ładu całości wszechświata nakazywało im wykraczać poza wszelkie ciągi zwykłych zdarzeń dane naszym zmysłom. Może to tłumaczyć, dlaczego naukowcy mniej niepokoili się faktem, że ich odkrycia służą obmyślaniu zabójczych wynalazków, niż tym, że w gruzach legły pielęgnowane przez nich ideały porządku i koniecznych praw. Ideały te przepadły z chwilą, kiedy naukowcy odkryli, że w materii nie ma nic niepodzielnego, żadnych a-tomos, że żyjemy w rozszerzającym się, nieograniczonym wszechświecie i że, jak się wydaje, przypadek niepodzielnie panuje wszędzie tam, gdzie „prawdziwa rzeczywistość", czyli świat fizykalny, wymknęła się całkowicie z zasięgu ludzkich zmysłów i wszelkich instrumentów służących doskonaleniu ich ułomnego z natury rzeczy działania. Wynika stąd, jak

M. Pianek, dz. cyt., s. 509 i 505.

się zdaje, że przyczynowość, konieczność i porządek to kategorie specyficzne dla umysłu ludzkiego i odnoszą się jedynie do zdroworozsądkowych doświadczeń istot ziemskich. Kiedy istoty te wykraczają poza swe ziemskie środowisko, wszystkie ich „racjonalne" oczekiwania okazują się daremne.

Nauka nowożytna rozpoczęła swe przedsięwzięcie od nieznanych wcześniej myśli (Kopernik wyobrażał sobie, że „stoi na Słońcu[...] spoglądając na planety'"7) i od przedstawienia rzeczy nigdy wcześniej nie widzianych (teleskop Galileusza przeniknął odległość dzielącą Ziemię od nieba i wyjawił ludzkiemu poznaniu tajemnice gwiazd „z całą mocą zmysłowej oczywistości'"8). Klasycznym wyrazem tego przedsięwzięcia było Newtonowskie prawo grawitacji, w którym to samo równanie obejmuje ruchy ciał niebieskich i obiektów ziemskich. Einstein w istocie dokonał jedynie uogólnienia nauki epoki nowożytnej, kiedy wprowadził „obserwatora usytuowanego w dowolnym punkcie przestrzeni kosmicznej", zamiast w określonym jej punkcie, takim jak Słońce, wykazując, że nie tylko Kopernik, ale także jeszcze Newton zakładał, że „wszechświat powinien mieć jakieś centrum", choć centrum tym nie była już oczywiście Ziemia19. Jest zatem rzeczą całkiem oczywistą, że najsilniejszą motywację naukowców stanowiło einsteinowskie

„dążenie do uogólnienia", i że jeśli odwoływali się oni do jakiekolwiek mocy, to była to potęga abstrakcji i wyobraźni. Nawet dzisiaj, kiedy co roku wydaje się miliardy dolarów na wielce „użyteczne" programy, które są bezpośrednią konsekwencją rozwoju czystej teorii naukowej, i kiedy faktyczna siła państw i rządów zależy od działań wielu tysięcy naukowców, fizyk wciąż będzie miał skłonność traktować , wszystkich tych badaczy kosmosu jak zwykłych „hydraulików"20.

17 Patrz J. Bronowski, Science andHuman Values, New York 1956, s. 22.

18 Patrz The Starry Messenger, przekład cytowany za Discoperies and Opinions of Galileo, New York 1957, s. 28.

19 Patrz A. Einstein, Relatipity, The Special and General Theory (1905 & 1916), cyt. wg Greał Ideas Today, 1961, s. 452 i 465.

20 Walter Sullivan, dz. cyt., s. 189.

Smutna prawda jest jednak taka, że utraconą więź pomiędzy światem zmysłów i zjawisk a światopoglądem fizykalnym ustanowili na nowo nie naukowcy teoretycy, ale właśnie owi „hydraulicy". Ludzie techniki, stanowiący dziś przytłaczającą większość wszystkich „badaczy", sprowadzili rezultaty badań naukowych na Ziemię. Nawet jeśli naukowca wciąż nękają paradoksy i najbardziej zawiłe trudności, to sam fakt, że cały rozwój techniki możliwy był dzięki wynikom jego badań, bardziej przekonująco dowodzi „sensowności" jego teorii i hipotez niż wszelkie obserwacje naukowe i eksperymenty. Naukowiec rzecz jasna nie wybiera się osobiście na Księżyc; dobrze wie, że dzieło zbadania powierzchni Księżyca lepiej zrealizują bezzałogowe statki kosmiczne wyposażone w najdoskonalszą aparaturę, na jaką stać pomysłowość ludzką, niż choćby i tuzin kosmonautów. A jednak rzeczywista zmiana ludzkiego świata, podbój kosmosu czy jakkolwiek chcemy to nazwać, dokona się dopiero wówczas, gdy w przestrzeń kosmiczną wystrzelone zostaną statki powietrzne z ludźmi na pokładzie, aby człowiek mógł podążyć tam, gdzie dotąd docierała jedynie jego wyobraźnia i siła abstrakcji bądź rezultaty jego pomysłowości i zdolności wytwórczych. Obecne plany ograniczają się oczywiście tylko do naszego bezpośredniego otoczenia we wszechświecie, nieskończenie małego obszaru, który i tak dostępny byłby rodzajowi ludzkiemu tylko pod warunkiem podróżowania z prędkością światła. Ze względu na długość ludzkiego życia — to jedyne absolutne ograniczenie, jakie nam dziś pozostało — jest rzeczą całkiem niepraw- · dopodobną, aby człowiek dotarł kiedyś znacznie dalej. Ale nawet dla realizacji tego skromnego zadania musimy opuścić świat naszych zmysłów i ziemskich ciał nie tylko w wyobraźni, lecz również w rzeczywistości.

Wygląda to tak, jakby einsteinowski wyimaginowany „obserwator usytuowany w dowolnym punkcie przestrzeni kosmicznej" — który jest oczywiście tworem umysłu

człowieka i jego zdolności abstrakcji, naśladowany był przez obserwatora rzeczywistego, który musi postępować tak jakby był jedynie wytworem wyobraźni i abstrakcji. Właśnie w tym punkcie wszystkie trudności teoretyczne nowego światopoglądu fizykalnego wkraczają w świat codzienności ludzkiej jako rzeczy-

wiste problemy, wytrącając z równowagi „naturalny", to znaczy ziemski, zdrowy rozsądek człowieka. Faktycznie może stanąć on w obliczu sławnego „paradoksu bliźniaków", który zakłada hipotetycznie, że „jeśli jeden z bliźniaków po podróży kosmicznej przebytej z prędkością światła powróci na Ziemię, okaże się, że jego brat jest od niego starszy albo może jest już tylko wspomnieniem potomnych"21. Wprawdzie wielu fizyków uznało ów paradoks za trudny do przełknięcia, ale przecież leżący u jego podstaw „paradoks zegarów" jest, jak się zdaje, poświadczony eksperymentalnie; jedyną alternatywą byłoby tu założenie, że życie ziemskie we wszelkich okolicznościach pozostaje związane z koncepcją czasu, która wyraźnie nie należy do „prawdziwej rzeczywistości", lecz jedynie do sfery zjawisk. Osiągnęliśmy etap, w którym kartezjańskie radykalne wątpienie w rzeczywistość jako taką, które było pierwszą filozoficzną odpowiedzią na odkrycia nauki nowożytnej, stać się może przedmiotem eksperymentów fizyki; one od razu rozprawiłyby się z karteźjańskim sławnym pocieszeniem Wątpię, więc jestem, a także z przekonaniem Kartezjusza, że — niezależnie od tego jak wygląda rzeczywistość i prawda dane zmysłom i rozumowi — nie sposób „wątpić o wątpieniu pozostając zarazem niepewnym, czy się wątpi, czy też nie"22.

Doniosłość przedsięwzięcia mającego na celu eksplorację kosmosu jest w moim przekonaniu niepodważalna, a wszystkie zastrzeżenia, jakie wysuwa się przeciw niemu na gruncie czysto pragmatycznym — że jest zbyt kosztowne, że lepiej było wydać te pieniądze na oświatę i poprawę bytu obywateli, na walkę z chorobami i ubóstwem czy na jakikolwiek inny godny cel — wydają mi się odrobinę niedorzeczne, bowiem rozmijają się jakby z omawianymi właśnie kwestiami, których konsek- wencje są dziś jeszcze zupełnie nieprzewidywalne. Jest także

21 Tamże, s. 202.

22 Cytuję z dialogu Kartezjusza Postukiwanie prawdy poprzez światło przyrodzone rozumu, gdzie jego zasadnicze stanowisko w kwestii wątpienia zostało sformułowane wyraźniej niż w Zasadach. Patrz Pbilosophical Works, wyd. E.S. Haldane i G.R.T. Ross, London 1931, vol. I, s. 324 i 315.

inny powód, dla którego argumenty te są, moim zdaniem, chybione. Otóż właśnie to przedsięwzięcie mogło dokonać się jedynie dzięki niezwykłemu rozwojowi zdolności człowieka związanych z nauką. Integralność nauki wymaga, aby zawiesić nie tylko znaczenie względów pragmatycznych, ale także refleksję nad rangą człowieka. Czyż nie było tak, że wszystkie postępy nauki od czasów Kopernika niemal automatycznie powodowały umniejszenie rangi człowieka? Czy wielokrotnie powtarzane twierdzenie, że człowiek poszukując prawdy zdeprecjonował sam siebie, ale jednak dowiódł tym samym swej wielkości, nie jest zwykłym sofizmatem? Być może tak właśnie się okaże. W każdym razie człowiek jako naukowiec nie troszczy się o swą rangę we wszechświecie czy o pozycję na drabinie ewolucyjnej życia zwierzęcego i ta „beztroska" stanowi jego dumę i chwałę. Już sam fakt, że naukowcy bez najmniejszego wahania dokonali rozszczepienia atomu, kiedy tylko poznali sposób, w jaki można to osiągnąć, mimo iż w pełni zdawali sobie sprawę z potwornie destrukcyjnych możliwości tego dzieła, świadczy o tym, że naukowiec jako naukowiec nie troszczy się nawet o przetrwanie rodzaju ludzkiego na Ziemi, czy choćby samej planety. Tego prostego, elementarnego faktu nie zdołają przesłonić żadne stowarzyszenia w rodzaju „Atomy dla pokoju", żadne napomnienia, by posługiwać się nową potęgą w sposób rozważny, a nawet wyrzuty sumienia, jakie zaczęło odczuwać wielu naukowców, kiedy pierwsze bomby spadły na Hiroszimę i Nagasaki. We wszystkich tych wysiłkach naukowcy działali bowiem nie jako naukowcy, lecz jako obywatele, i jeśli ich głos liczył się bardziej niż głosy laików, to tylko dlatego, że naukowcy mają bardziej dokładne informacje. Ważne i wiarygodne argumenty przeciw „podbojowi kosmosu" można by przedstawić jedynie wówczas, gdyby okazało się, że całe to przedsięwzięcie jest samo z siebie autodestruktywne.

Są pewne oznaki przemawiające za tym, że tak faktycznie może być. Jeśli pozostawimy na boku kwestię długości życia ludzkiego, która w żadnych okolicznościach (nawet jeśli naukom biologicznym uda się w znaczący sposób je wydłużyć i człowiek będzie w stanie podróżować z prędkością światła) nie pozwoli istocie ludzkiej na zbadanie czegoś więcej jak tylko

najbliższego jej otoczenia w ogromie wszechświata, to najbardziej istotną wskazówkę, że omawiane przedsięwzięcie może mieć charakter autodestruktywny, znajdziemy w zasadzie nieoznaczoności odkrytej przez Heisenberga. Dowiódł on niezbicie, że dokładność wszelkich pomiarów dokonywanych przez instrumenty, jakie człowiek skonstruował dla badania owych „tajemniczych posłańców z rzeczywistego świata", ma określone i nieprzekraczalne ograniczenia. Zasada nieoznaczoności „stwierdza, że istnieją pewne pary wielkości, jak położenie i prędkość danej cząstki, pozostające między sobą w takiej relacji, że określenie jednego z tych parametrów ze zwiększoną dokładnością

pociąga za sobą z konieczności mniej dokładne określenie drugiego"2'. Heisenberg wnosi stąd, że „to my decydujemy, przez wybór rodzaju obserwacji, jakie aspekty natury mają być wyraźnie określone, a jakie pozostaną niejawne"24. Twierdzi on, że „najważniejszym spośród nowych osiągnięć fizyki jądrowej było uznanie możliwości niesprzecznego stosowania całkiem odmiennych rodzajów praw przyrod-

23 Zawdzięczam tę definicję wspomnianemu w przypisie 9 listowi Johna Gilmore'a. W jego przekonaniu jednak nie nakłada to ograniczeń na wiedzę praktyczną fizyka. Do przekonania tego przywiodły mnie chyba pewne „popularnonaukowe" wypowiedzi samego Heisenberga. Na tym jednak wcale nie koniec istniejącego tu sporu. Zarówno Gilmore, jak i Denver Lindley sądzą, że wielcy naukowcy mogą się mylić jeśli chodzi o filozoficzną ocenę swego dzieła. Zdaniem Gilmore'a i Lindleya, w sposób bezkrytyczny przyjmuję wypowiedzi naukowców, jakby mogli oni równie autorytatywnie komentować konsekwencje swojej pracy, jak właściwy przedmiot swych badań. („Pani zaufanie do wielkich postaci społeczności naukowej jest wzruszające", mówi Gilmore). Myślę, że to prawda; żaden naukowiec, bez względu na to jak wybitny, nie może przypisywać tego samego znaczenia „filozoficznym implikacjom" — jakie on sam czy ktoś inny odkrywa w jego dziele lub wypowiedziach — jakie ma prawo nadawać odkryciom jako takim. Prawda filozoficzna, niezależnie od tego jak wygląda, z pewnością nie jest prawdą naukową. A jednak trudno uwierzyć, że Pianek, Einstein, Bohr, Schródinger i Heisenberg, którzy interesowali się i niepokoili konsekwencjami i ogólnymi implikacjami swojej pracy w dziedzinie fizyki praktycznej, ulegli złudzeniu, że nie rozumieją samych siebie.

24 Philosophic Problems of Nudear Science, New York 1952, s. 73.

niczych do jednego i tego samego zdarzenia fizykalnego. Wynika to z faktu, że w obrębie systemu praw opartych na pewnych fundamentalnych ideach sensowne są jedynie określone, wyraźnie sprecyzowane sposoby stawiania pytań, przez co system taki nie ma powiązania z innymi systemami, które dopuszczają inne rodzaje pytań"2'. Heisenberg wnioskuje stąd, że nowożytne poszukiwania „prawdziwej rzeczywistości" kryjącej się za zwykłymi zjawiskami — a właśnie te wysiłki stworzyły świat, w jakim żyjemy, i przyniosły rewolucję atomistyczną — doprowadziły także do takiej sytuacji na gruncie samych nauk, że człowiek utracił pojęcie obiektywności świata przyrodniczego i w swej pogoni za „obiektywną rzeczywistością" odkrył nagle, że zawsze „napotyka tylko samego siebie"26.

Uwagi Heisenberga wykraczają, moim zdaniem, daleko poza dziedzinę samej nauki i zyskują jeszcze na ostrości, kiedy odniesie się je do techniki zrodzonej przez nowożytną naukę. W ciągu ostatnich dziesięcioleci wszelkie postępy nauki, z chwilą kiedy wchłonięte zostały przez technikę, a co za tym idzie, wprowadzone w świat naszego codziennego życia, niosły ze sobą istną lawinę cudownych instrumentów i coraz bardziej pomysłowych

urządzeń. Na skutek tego wszystkiego z każdym dniem staje się coraz mniej prawdopodobne, aby człowiek napotkał w otaczającym go świecie coś, co nie jest ludzkim wytworem, a zatem w ostatecznym rachunku samym człowiekiem, tyle że pod inną postacią. Astronauta wystrzelony w przestrzeń kosmiczną i uwięziony w swej automatycznie sterowanej kapsule, gdzie każdy bezpośredni kontakt fizyczny z otoczeniem oznaczałby natychmiastową śmierć, może uchodzić z powodzeniem za symboliczne wcielenie człowieka, o którym mówił Heisenberg; człowieka, który im goręcej będzie pragnął wyrugować wszelkie znamiona antropocentryzmu ze swych kontaktów z otaczającym go, nie-ludzkim światem, tym mniejszą będzie miał możliwość napotkania czegokolwiek prócz samego siebie i własnych wytworów.

Tamże, s. 24.

6 Phjsiasfs Conception of Naturę, New York 1958, s. 24.

Wydaje mi się, że w tym właśnie punkcie troska humanisty o człowieka i jego status zbiega się z problemami naukowca. Wygląda na to, że nauki ścisłe dokonały tego, co nigdy nie udało się humanistyce, to znaczy wykazały niezbicie, że troska ta jest uzasadniona. Dzisiejsza sytuacja zdaje się osobliwie potwierdzać pewną uwagę Franza Kafki, który jeszcze w czasach, gdy proces ten zaczynał dopiero się rozwijać, napisał że człowiek „odnalazł punkt archimedesowy, ale użył tego odkrycia przeciw sobie; wydaje się, że mógł tego dokonać tylko pod tym warunkiem". Podbój przestrzeni kosmicznej, poszukiwanie poza Ziemią punktu, z którego można by ją poruszyć, poniekąd wytrącić z posad, nie jest przypadkowym rezultatem nauki nowożytnej. Od samego początku nie była to nauka przyrodnicza, lecz uniwersalna, nie fizyka, lecz astrofizyka rozpatrująca Ziemię z pewnego punktu we wszechświecie. Na gruncie tego procesu próba podoboju kosmosu oznacza, że człowiek ma nadzieję, iż zdoła odbyć wyprawę do punktu archimedesowego, którą wcześniej antycypował samą siłą abstrakcji i wyobraźni. Dokonując tego człowiek niechybnie utraci jednak swą wyróżnioną pozycję. Może znaleźć jedynie punkt archimedesowy w odniesieniu do Ziemi, a kiedy tam dotrze i uzyska absolutną władzę nad swym ziemskim środowiskiem, będzie potrzebował nowego punktu archimedesowego i tak w nieskończoność. Inaczej mówiąc, człowiek może tylko zagubić się w otchłani kosmosu, bowiem jedynym prawdziwym punktem archimedesowym byłaby absolutna pustka poza wszechświatem.

Gdyby nawet człowiek stwierdził, że jego poszukiwanie wiedzy może natrafić na nieprzekraczalne ograniczenia i że mądrze byłoby podejrzewać istnienie takich granic wszędzie tam, gdzie okazuje się, że naukowiec może więcej zdziałać niż zrozumieć, i

nawet jeśli uświadomi sobie, że nie może „podbić kosmosu", ale w najlepszym razie dokonać kilku odkryć w naszym systemie słonecznym, to i tak wyprawa kosmiczna do punktu archimedesowego odniesionego do Ziemi wcale nie jest nieszkodliwym czy jednoznacznie triumfalnym przedsięwzięciem. Może to podnieść rangę człowieka, w odróżnieniu od innych istot żywych, o ile pragnie on zadomowić się na możliwie największym „terytorium". W tym przypadku wziąłby on w posiadanie tylko to, co do niego należy, choć odkrycie tego faktu zajęło mu tak wiele czasu. Nowe posiadłości, podobnie jak każda własność, byłyby jednak ograniczone, a z chwilą dotarcia do tych granic i ich ustalenia powstałby może nowy światopogląd, który znów byłby zapewne geocent-ryczny i antropomorficzny, choć nie w dawnym sensie Ziemi jako centrum wszechświata i człowieka jako najwyższego bytu. Geocentryzm ów polegałby na tym, że centrum i dom dla śmiertelników stanowiłaby Ziemia, a nie wszechświat, zaś antropomorficzny byłby w tym sensie, że człowiek zaliczałby swą śmiertelność do elementarnych uwarunkowań, w jakich w ogóle możliwe są jego osiągnięcia naukowe.

Perspektywy takiego wyłącznie pomyślnego rozwoju wydarzeń i rozwiązania obecnych problemów nowożytnej nauki i techniki nie wyglądają dziś szczególnie zachęcająco. Obecne możliwości „podboju kosmosu" osiągnęliśmy dzięki nowej umiejętności rozpatrywania przyrody spoza Ziemi, z pewnego punktu we wszechświecie. W ten właśnie sposób postępujemy uwalniając procesy energetyczne, które zwykle zachodzą jedynie na Słońcu, lub kiedy usiłujemy w probówkach inicjować procesy ewolucji kosmicznej czy konstruować urządzenia służące produkcji i kontroli energii nie znanych ziemskiej przyrodzie.

Wprawdzie nie zajęliśmy jeszcze punktu, który osiągnąć chciał Archimedes, ale odkryliśmy taki sposób oddziaływania na Ziemię, jakbyśmy rozporządzali ziemską przyrodą z zewnątrz, niczym einsteinowski „obserwator usytuowany w dowolnym punkcie przestrzeni". Jeśli z tego właśnie punktu będziemy spoglądać na to, co dzieje się na Ziemi i na rozmaite rodzaje ludzkiej aktywności, to znaczy jeśli odniesiemy punkt archimedesowy do nas samych, to wszelkie nasze poczynania faktycznie jawić się nam będą jako zwykłe „obserwowalne zachowania", które możemy badać przy pomocy tych samych metod, jakie stosujemy przy badaniu zachowań szczurów. Jeśli spojrzeć z odpowiedniej odległości na samochody, którymi podróżujemy, i o których wiemy, że sami je skonstruowaliśmy, to wyglądać będą one niczym „nieodłączna część nas samych, tak samo jak muszla, która stanowi część ciała ślimaka", jak ujął to kiedyś Heisenberg. Zniknie cała nasza duma z tego, czego potrafimy dokonać, a my staniemy się pewną mutacją rodzaju ludzkiego; cała technika widziana z tej perspektywy nie wydaje się już „wynikiem świadomego wysiłku człowieka zmierzającego do poszerzenia możliwości ludzkich, ale raczej procesem biologicznym na wielką skalę"27. W tej sytuacji mowa i język codzienny rzeczywiście nie byłyby już środkami wyrazu, które mają sens i są czymś więcej niż tylko zachowania, a ich rolę o wiele lepiej pełniłyby skrajnie sformalizowane znaki matematyczne, które same z siebie nie posiadają żadnych znaczeń.

Podbój przestrzeni kosmicznej i nauka, dzięki której stał się on możliwy, niebezpiecznie zbliżyły się tego punktu. Jeśli kiedykolwiek go osiągną, to ranga człowieka nie tylko zostanie umniejszona pod każdym ze znanych nam względów, ale także całkowicie zniweczona.

Tamże, s. 18-19.

SPIS TREŚCI

Przełożyli Mieczysław Godyń, Wojciech Madej
Wstępem poprzedził Paweł Śpiewak
Pod redakcją Pawła Śpiewaka
Fundacja ALETHEIA Warszawa 1994
Tytuł oryginału:
Between Past and Future.
Eight Exercises in Political Thought
649805
Opracowanie graficzne: Studio „Sen"

ISBN 83-901171-2-6
Książka ta została wydana dzięki dotacji Fundacji im. Stefana Batorego
DRUK i OPRAWA:
„Inter-Poligrafia" S.A.
Warszawa, ul. Srebrna 16